COLECCIÓN DE PENSAMIENTO



MEDIEVAL Y RENACENTISTA

JEAN-PIERRE TORRELL

Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra



EUNSA

JEAN-PIERRE TORRELL

INICIACIÓN A TOMÁS DE AQUINO: SU PERSONA Y SU OBRA

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Nº 32

Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*
Traducción de *Ana Corzo Santamaría*
Revisión técnica y apéndice bibliográfico de *Idoya Zorroza*

Título original: *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et sun oeuvre*

ISBN: 84-313-2002-8
Depósito legal: NA 2.021-2002

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

PRÓLOGO 9

ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS 17

I. UNA JUVENTUD AGITADA (1224/25-1245) 19
1. La familia de Aquino 20
2. Oblato en Casino. Estudios en Nápoles 22
3. Toma de hábito y sus consecuencias 26
4. Primer esbozo de un retrato 31

II. DISCÍPULO DE ALBERTO MAGNO (1245-1252) 37
1. En París (1245-1248) 38
2. En Colonia (1248-1252) 43
3. Biblia y espiritualidad: el *Super Isaiam* 46

III. PRIMEROS AÑOS DE ENSEÑANZA EN PARÍS (1252-1256) 55
1. El bachiller sentenciario 58
2. *Alia lectura fratris Thomae* 64
3. Dos opúsculos 66
4. La lección inaugural 68

IV. MAGISTER IN SACRA PÁGINA (1256-1259) 73
1. *Legere*: comentar la Biblia 74
2. *Disputare*: el *De ueritate* 78
3. *Praedicare*: Teología y pastoral 88

V. EL DEFENSOR DE LA VIDA MENDICANTE 93
1. La historia de una disputa 94
2. El *Contra impugnantes* 97
3. El *De perfectione* y el *Contra retrahentes* 102
4. El polemista 108

VI. REGRESO A ITALIA. LA *SUMA CONTRA GENTILES* 115
1. Favorecer los estudios 115
2. Incertidumbres durante los años 1259-1261 117
3. La fecha de la *Suma Contra Gentiles* 120
4. El propósito de la *Suma Contra Gentiles* 123
5. La *Suma Contra Gentiles*: método y plan 126
6. El contenido de la *Suma Contra Gentiles* 130

VII. LA ESTANCIA EN ORVIETO (1261-1265) 135
1. Lector conventual en Orvieto 136
2. El *Comentario al libro de Job* 138
3. Un teólogo muy solicitado 140
4. *De divinis nominibus* 145
5. El oficio del Corpus Christi 147
6. La *Catena aurea* 154

VIII. LOS AÑOS DE ROMA (1265-1268). LA REDACCIÓN DE LA *SUMA* 161
1. El *Studium* de Roma 161
2. La *Suma Teológica* 164
3. El contenido de la *Suma* 167
4. El plan de la *Suma Teológica* 169
5. El lugar del misterio de la Encarnación 172
6. Teología, vida y oración 175

IX. LOS OTROS ESCRITOS DEL PERÍODO ROMANO 179
1. El *De potentia "cum annexis"* 180
2. El *Compendium theologiae* 183
3. Observación sobre cuestiones contemporáneas 186
4. El *De regno ad regem Cypri* 188
5. La *Sententia Libri De anima* 190
6. Guillermo de Moerbeke 193

X. NUEVA ESTANCIA EN PARÍS. ENFRENTAMIENTOS DOCTRINALES 197
1. Fecha y lugar de la marcha de Tomás a París 197
2. Los motivos de que Tomás regresara a París 200
3. El *De aeternitate mundi* 202
4. La unicidad de la forma substancial 205

5. El *De unitate intellectus* 209

XI. SEGUNDA ÉPOCA DE ENSEÑANZA EN PARÍS 215
I. Comentarios bíblicos y Cuestiones disputadas 215
1. La *Lectura super Ioannem* 216
2. Las Cuestiones disputadas: *De malo* y otras 219
3. Las disputas quodlibetales 225
II. Consultas y obras diversas 231
1. *De mixtione elementorum, De motu cordis* 231
2. *De operationibus naturae* 232
3. *De iudiciis astrorum* 233
4. *De sortibus* 234
5. *De secreto* 235
6. Carta a la condesa de Flandes 236
7. El *De substantiis separatis* 239
8. El *Super de Causis* 240

XII. EL COMENTADOR DE ARISTÓTELES 243
1. La *Expositio libri Peryermenias* 243
2. La *Expositio libri Posteriorum* 245
3. La *Sententia libri Ethicorum* 246
4. La *Tabula libri Ethicorum* 248
5. Comentarios a la *Física* y la *Metafísica* 250
6. Obras inacabadas 252
7. Tomás y Aristóteles 255
8. Tomás y sus secretarios 258

XIII. ÚLTIMA ENSEÑANZA EN NÁPOLES (1272-1273) 267
1. Los cursos sobre las epístolas paulinas 269
2. El curso de los Salmos 277
3. La *Vida de Jesús* 281

XIV. ÚLTIMOS MESES Y MUERTE 287
1. Los que conocieron a Tomás 287
2. Reginaldo de Piperno 292
3. Tomás y los suyos 295
4. Bosquejo de un retrato 297
5. Un hombre de gran contemplación 303
6. Última enfermedad y muerte 309

XV. DIFICULTADES POSTERIORES. CULTO, PROCESO, DISPUTAS 317
1. Los principios del culto 317
2. Marzo de 1277 en París 319
3. Dominicos y franciscanos 325
4. La defensa de Tomás por la orden dominicana 330
5. Discípulos y hermanos 331

XVI. EPÍLOGO. LA CANONIZACIÓN EN AVIGNON 339
1. Unas gestiones bien hechas 339
2. La canonización y sus consecuencias 343
3. *Doctor Ecclesiae* 346

CRONOLOGÍA SUMARIA 349

SIGLAS Y ABREVIATURAS 353

BREVE CATÁLOGO DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS *por Gilles Emery, O.P.* 355
1. Principales ediciones de las obras de santo Tomás 356
2. Índice analítico de obras 357

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA 387

APÉNDICE:
Traducciones al castellano de obras de Santo Tomás 431

PRÓLOGO

Las principales fuentes sobre la vida de santo Tomás de Aquino se encuentran convenientemente recogidas en las *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* gracias a los esfuerzos de dos dominicos, Dominique Prümmer y Marie-Hyacinthe Laurent. Al primero, que comenzó su tarea a principios del siglo XX, le debemos la edición de las tres biografías más antiguas, escritas por Guillermo de Tocco, Bernardo Gui y Pedro Calo. El segundo, que finalizó sus trabajos poco antes de la II Guerra Mundial, volvió a publicar las deposiciones de los testigos en los procesos de canonización de Nápoles y Fossanova, así como un fascículo de documentos que compila los extractos de las crónicas antiguas o cartas sobre Tomás o la familia de Aquino.

Aunque estos textos no siempre responden a las exigencias de una edición crítica, tal como se entiende actualmente, su conjunto constituye una colección de gran utilidad, sobre todo si no tenemos acceso a las publicaciones originales, como ocurre a menudo. Más recientemente, Angelo Ferrua ha reeditado una parte de estos textos (Tocco, Gui y Nápoles principalmente) y, por otro lado, existe una traducción al francés de la vida de Guillermo de Tocco y de las deposiciones en el proceso de Nápoles[1].

Además de estos importantes documentos, disponemos también de unos "relatos episódicos" de Tomás de Cantimpré, Gerardo de Frachet y Tolomeo degli Fiadoni, más conocido por el nombre de Tolomeo de Lucca. Cantimpré y Frachet son contemporáneos de Tomás, pero el primero no es muy fiable, y el segundo se interesa más por sus visiones que por su biografía. En cuanto al tercero, fue alumno suyo en Nápoles en los años 1272-1274; historiador de oficio, finalizó su *Historia ecclesiastica* antes de la canonización de Tomás y, aunque debemos comprobar sus afirmaciones, constituye, sin embargo, una fuente original[2].

---

1 Todas las indicaciones bibliográficas necesarias podrán encontrarse en la lista de abreviaturas.

2 Para obtener información más amplia sobre estos autores y sus antecedentes, podemos remitirnos al excelente estudio de E. Janssens, "Les premières histoires de la vie de Saint Thomas d'Aquin", *Revue néoscolastique de Philosophie de Louvain,* 1924 (26), pp. 201-214; pp. 325-352; pp. 452-476.

Con su habitual seguridad crítica, los Bolandistas habían concedido ya a Guillermo de Tocco el primer lugar entre las biografías del santo. A pesar del intento hecho a principios de siglo de conceder esa prioridad a Bernardo Gui o a Pedro Calo[3], fue finalmente Tocco quien tuvo el privilegio. Aun así, Claire Le Brun-Gouanvic, bajo la dirección de Hugues-Vincent Shooner, publicó una nueva edición crítica de la *Ystoria santi Thome* de Guillermo[4], y renovó el enfoque de esta cuestión. Uno de los resultados más interesantes al que llegó fue poner de manifiesto, a partir de los manuscritos tardíos pero fiables, cuatro estados sucesivos de este texto que Guillermo iba modificando hasta el último momento, es decir, hasta después de la canonización de Tomás (18 de julio de 1323), ya que "él vivió al menos hasta el mes de agosto de 1323". El tercer estado es el publicado por los Bolandistas y Prümmer, pero "el cuarto estado comporta numerosas adiciones que permanecían hasta ahora inéditas". Así pues, esta nueva edición está formada por un texto un poco más largo y ofrece "información preciosa sobre el proceso de canonización". Gracias a ella podemos percibir que los rasgos originales de Bernardo Gui, que merecían hasta entonces una consideración especial por parte de los historiadores, proceden en realidad de este cuarto estado de Tocco, convirtiéndose en el primero en utilizarlos. Su primera versión se remonta a 1324, la segunda a 1325-1326. En cuanto a Calo, es incluso posterior en varios años[5].

Ello no quiere decir que la obra de Tocco carezca de defectos. Es suficiente señalar que no quiso realizar una biografía en el sentido actual del término; eso ya se ve. Él quiso conscientemente escribir una vida de santos –una hagiografía, si se prefiere, pero sin descalificar el término– donde el nacimiento, la vida y la muerte de su héroe tienen una aureola de signos sobrenaturales que dan fe de su grandeza. Como resultado de ello, a veces se descuidan los datos fácticos y cro-

---

3 J. A. Endres, "Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquin", *Historisches Jahrbuch*, 1908 (29), pp. 537-558, pp. 774-789. También puede consultarse la controversia mantenida entre P. Mandonnet, "Pierre Carlo et la légende de S. Thomas", y D. Prümmer, "Quelques observations à propos de la légende de S. Thomas par Pierre Carlo", en *RT*, 1912 (20), pp. 508-516, pp. 517-523. Las tesis de Endres han sido refutadas metódicamente por F. Pelster, "Die älteren Biographen des hl. Thomas von Aquino. Eine Kritische Studie", *ZKT*, 1920 (44), pp. 242-274, pp. 366-397; puede verse también en este mismo sentido E. Janssens, citado en n. 2.

4 C. Le Brun-Gouanvic, *Édition critique de l'Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, Diss. Dactyl., Universidad de Montréal, 2 tt., 1987; en lo sucesivo citaremos este texto, aunque por comodidad del lector nos remitiremos también a la edición de Tocco en las *Fontes*.

5 Su obra *Vita de S. Thomas* no consiguió aparecer en un legendario hasta después de 1330, cf. A. Poncelet, "Le légendier de Pierre Calo", *Anal. Boll.*, 1910 (29), 5-116. En lo sucesivo, es preciso tener en cuenta el importante estudio de S. Tugwell, "Petrus Calo's legendae on Saint Dominic", en *Littera, Sensus, Sententia, Studi in Onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.*, A. Lobato (ed.), Milano, 1991, pp. 593-643.

nológicos, o al menos aparecen diluidos en anécdotas imprecisas donde domina el aspecto de la edificación. A estos tres elementos clásicos de la biografía antigua y medieval, Tocco añade un cuarto, más original, con el que intentaba mostrar que este santo era también un doctor. Pero en este punto se manifiesta la escasez de su documentación, pues apenas está informado sobre las estancias en París y Colonia; por otro lado, no estaba preparado intelectualmente para tratar de forma conveniente este asunto y, además, no era tanto su doctrina la que ensalzaba la grandeza de Tomás, sino su comparación con las más altas figuras bíblicas: Jacob, José y Moisés en el Antiguo Testamento, y con el mismo Jesucristo o el apóstol Tomás en el Nuevo. No es necesario considerar los distintos episodios que se pueden encontrar en otras numerosas vidas de santos: las críticas modernas pueden demostrar sobradamente estas insuficiencias[6].

Sin embargo, Tocco es un destacado testigo. Conoció a Tomás en el convento de Nápoles mientras vivió allí desde 1272 hasta 1274; tenía 30 años en ese momento y ya se había ordenado sacerdote, pero debió seguir las lecciones bíblicas que Tomás daba a todos sus hermanos del convento. Naturalmente, Tocco conoció a muchos hermanos dominicos que como él se habían acercado a Tomás y recogió sus testimonios. Entre ellos se encuentra Reginaldo de Piperno, el "socius continuus", que quizás había acompañado a Tomás desde sus inicios en París hasta su muerte. Gracias a él directamente, o quizás a través de terceros testigos, Tocco llegó a conocer algunos detalles íntimos. Se siguió documentando junto a la familia de Aquino: también pudo recoger los testimonios del sobrino de Tomás, Tomás de San Severino –hijo de Teodora, segunda hermana de Tomás–, y de su sobrina Catalina de Morra –la hija de María, la tercera hermana del santo–. A Catalina, ya muy anciana en la época del proceso, se debe que Tocco sepa en particular los episodios de la infancia del santo, que ella misma dice haber conocido por boca de su abuela, doña Teodora.

Si a esto añadimos que, en calidad de promotor de la causa, Tocco pudo conocer, antes o después de su deposición, todos los testimonios del proceso de canonización de los monjes de Fossanova, presentes allí durante los últimos momentos de Tomás, podemos acordar que, a pesar de sus lagunas, era la persona más cualificada para escribir esta biografía. Pero también hay que entender que no se debe a él únicamente el nimbo hagiográfico que envuelve esta *Vita,* ya que parece ser que sus informadores no le proporcionaron un material sin pulir, sino ya interpretado. A los historiadores actuales les toca cumplir su tarea hermenéutica. Al menos ya saben de qué forma veían sus contemporáneos a Tomás y la idea que se hacían de su santidad.

[6] Cf. por ejemplo, W. P. Eckert, "Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen", *FZPT*, 1971 (18), pp. 7-28; E. Colledge, "The Legend of St. Thomas Aquinas", en *Commemorative Studies*, 1, pp. 13-28.

* * *

Los lectores de lengua francesa no contaban más que con la obra de Walz-Novarina[7] sobre la biografía de santo Tomás. A pesar de sus innegables cualidades científicas, este libro, editado en 1962, traducción adaptada y actualizada de un original alemán publicado en 1953, empieza a estar anticuado. Sobre todo a partir de una lectura de la obra más reciente de James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*[8], aunque su primera edición cuente ya con veinte años y que, a pesar de las numerosas correcciones realizadas, la segunda contenga todavía muchos datos inexactos. Más sucinta, la introducción de Simon Tugwell a sus "textos escogidos"[9], notable por su información y penetración, es mucho más satisfactoria en su género. No podemos decir lo mismo sobre la obra de Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin*, ya que la documentación histórica debe ser actualizada y, a pesar de su subtítulo, no se puede hablar propiamente de una introducción, pues su punto de vista de la *Kontroverstheologie* confunde un poco la perspectiva propia del autor que quiere dar a conocer[10].

Estos dos últimos títulos, escritos en inglés y alemán, no son accesibles a todo el mundo. Lo mismo ocurre con los datos inestimables reunidos en los Prólogos a los diferentes volúmenes de la edición Leonina. Lo mismo ocurre con nuestra contribución al *Dictionaire de Spiritualité*, que no se puede localizar nada más que en bibliotecas especializadas y que está reducido en exceso

---

7 A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, adaptación francesa de P. Novarina, *Philosophes médievaux* 5, Louvain-París, 1962. Es nuestra voluntad limitar esta evocación historiográfica a las obras más recientes; si retrocediéramos más atrás en el pasado, no podríamos dejar de mencionar la obra de gran valor del Padre Antoine Touron, *La vie de S. Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères prêcheurs, docteur de l'Église, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, París, 1740, y sobre todo el estudio fundamental de J. Quetif y J. Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. I, París, 1719, 271-347, que es un punto de referencia.

8 J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works, with Corrigenda and Addenda*, Washington, 1974, 1983; se han incorporado las correcciones a la segunda edición de la traducción francesa de esta obra, pero no se ha actualizado su bibilografía: *Frère Thomas d'Aquin, Sa vie, sa pensée, eses oeuvres*, París, 1993; sobre este punto es preferible la edición italiana: *Tommaso d'Aquino, Vita, Pensiero, Opere*, a cargo de I. Biffi y C. Marabelli, Milán, 1988. A nuestro parecer, la edición alemana, realizada sobre la primera, no se ha beneficiado de estas mejoras. (Hay también edición castellana, con bibliografía actualizada, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994).

9 *Albert & Thomas. Selected Writtings*, traducción, edición e introducción de S. Tugwell, New York, 1988.

10 O. H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelaterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mayence, 1988; permítasenos remitirnos a nuestra recensión: *FZPT*, 1989 (36), pp. 493-498.

por razones editoriales[11]. Es, pues, hora de poner a disposición del público el último estado de la investigación en este campo.

No es nuestra ambición escribir únicamente una biografía nueva guiándonos por un criterio riguroso de fechas y lugares. Cuando se trata de una personalidad tal –sin duda mayor todavía que la de muchas otras– no se puede comprender la vida sin la obra. Para decirlo de forma gráfica: no se concibe a santo Tomás sin la *Suma Teológica*. Es cierto, pero esta afirmación sería una mera trivialidad si no se percibiera el trasfondo que contiene, y se desconociera que sus escritos no se reducen a esta obra universalmente conocida.

No se podría hablar de una introducción a su obra sin evocar la *Introducción al estudio de santo Tomás de Aquino*, del padre Marie-Dominique Chenu. Este libro, del que se puede decir que no tiene equivalente, traducido a varias lenguas, ha influido directamente en generaciones de medievalistas, y renovado su acercamiento a santo Tomás, ya fueran historiadores, filósofos o teólogos[12]. Podemos preguntarnos si siempre ha sido leído adecuadamente; pero en todo caso, a nuestro entender, ha hecho un esfuerzo sin precedentes para reinsertar al maestro de Aquino en su medio de vida más concreto –no solamente histórico y teológico, sino "evangélico y teologal"–, para mostrar la "espiritualidad" en que se encontraba arraigado y la contemplación que perseguía, con objeto de compartirlas con entusiasmo[13].

No se debe deducir de lo dicho que Chenu haya sido el único iniciador de la renovación; sería injusto ignorar las obras de Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Lottin, y tantos otros, cuyos nombres serán mencionados en las páginas de este libro, pero la obra de Chenu quedará por mucho tiempo como testimonio privilegiado de un redescubrimiento de la Edad Media, del cual debe congratularse nuestro tiempo. Este libro que hoy ofrecemos al lector no hubiera podido ni siquiera esbozarse sin aquél, y nos agrada reconocer esta deuda. Pero su libro apareció hace cincuenta años, y hay que tener la osadía de decir que aunque "la *Introducción* sigue siendo la mejor guía para una iniciación a una lectura seria de Tomás de Aquino… es uno de los libros del P. Chenu, que a mi entender,

---

11 J. P. Torrell, "Thomas d'Aquin (saint)", *DS*, 1991 (15), pp. 718-773.

12 Nos remitimos al sentido elogio que le dirige Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, París, 1991, pp. 42-45; véase también: "Hommage au Père M. D. Chenu", *RSPT*, 1991 (75), pp. 351-504 (nº especial de julio).

13 Para entender mejor este proyecto, es necesario añadir a la *Introducción*, otra obra maestra de Chenu: *La theologie comme science au XIIIe siècle*, Bibl. Thom. 33, París, [3]1957, y para un público más amplio: *St. Thomas de Aquin et la theologie*, Maîtres spirituels, 17, París, 1959, libro cuya importancia no se debe medir por su escaso grosor.

más ha envejecido"[14]. Justo es decir que ello se debe a sus discípulos y a los trabajos que han provocado, de los que habría sido el primero en alegrarse. Ya se trate de la aportación incomparable de los veinte volúmenes de la edición Leonina y de los de *Aristoteles latinus*, o de tantas otras publicaciones de textos inéditos, o de estudios históricos sobre el siglo XIII, de sus protagonistas y sus ideas, una multitud de adquisiciones de todo orden ha enriquecido y modificado profundamente nuestro conocimiento de esta época, y más precisamente de Tomás –que por otra parte y paradójicamente era el gran ausente de la *Introducción*–.

Creemos, pues, que hay que empezar de nuevo y beneficiarnos de las investigaciones eruditas más recientes –como deseaba Chenu–, leer las obras de Tomás en su verdadero contexto y descubrir algún rasgo de su rostro. El que a menudo ha sido presentado como un pensador intemporal se encontraba situado en un tiempo y espacio determinados, bajo el signo de contingencias históricas precisas. Traqueteado por la obediencia religiosa en los caminos de Europa –de Nápoles a Colonia pasando por París, de Colonia a Roma después de una nueva estancia en París y otra en Orvieto, tuvo que regresar por tercera vez a París antes de fallecer en Nápoles–, se vio obligado a trabajar deprisa, importunado por mil tareas distintas, y dejando bastantes sin concluir. Su búsqueda de la Verdad eterna, en la escuela de casi todos los teólogos y filósofos conocidos de su tiempo, cuyas obras escrutó y comentó incansablemente, tuvo lugar bajo el signo de la urgencia y la precariedad.

Este nuevo enfoque de la biografía de Tomás no nos hará descubrir únicamente algo de su movida existencia, sino que nos permitirá proporcionar a sus obras el contexto necesario para su exacta inteligencia. Lo entenderemos mejor a medida que nos introduzcamos en sus obras. Nos gustaría dar una pequeña indicación del contenido de cada una de ellas –que será más detallada en el caso de las principales– y en la medida en que sea posible, las fechas precisas. La investigación histórica nos permite hoy en día rectificar las aproximaciones realizadas hasta el presente, incluso en las obras más recientes. La clasificación de títulos que aparece al final de la obra lo recoge de forma más somera.

Haciendo camino, tendremos conocimiento de otro aspecto de la fisionomía de Tomás de Aquino, del que nos sorprende que haya sido decididamente ignorado por tantos fieles tomistas, que parece lo reservan a la literatura de edificación o a los panegíricos. Nos gustaría demostrar, quizás como Tocco, pero con una perspectiva que él no tenía, que el santo no es únicamente inseparable de la filosofía o de la teología, sino que también va acompañado de un "maestro espiritual". La reflexión creyente de la fe ha sido para él un camino de santidad, y

---

[14] L. J. Bataillon, "Le Père Chenu et la théologie du Moyen Age", *RSPT*, 1991 (75), pp. 449-456 (cf. p. 454).

eso se deja ver en su obra. Hay todo un aspecto de su doctrina, sin duda familiar a aquellos que la frecuentan de cerca desde hace tiempo, pero que escapa generalmente a aquellos que tienen de él un conocimiento más episódico. Se trata de una conquista pendiente, y basta advertirlo para experimentar lo beneficioso de este tipo de lectura. Citaremos con más detenimiento, aquí, o más adelante, este título para hacernos una idea de la forma en que esta teología influye sobre la vida espiritual, o si se prefiere, sobre la mística. Si se nos concede el tiempo suficiente, retomaremos estas breves indicaciones en un próximo volumen[15].

Esperamos, así, poder enfocar desde un nuevo prisma al hombre que fue santo Tomás. Durante mucho tiempo se ha pensado que era difícil, si no imposible, entender su personalidad, disimulada, se decía, bajo sus escritos. Lo cual es menos cierto de lo que habitualmente se piensa y, aunque la empresa es ardua, merece la pena intentarlo.

* * *

Es para mi un agradable deber agradecer muy cordialmente a mis amigos de la Comisión Leonina, al P. Louis-Jacques Bataillon, sobre todo al P. René-Antoine Gauthier, quienes han aceptado revisar el texto, capítulo tras capítulo, sugiriéndome numerosas correcciones y mejoras, beneficiando así a mis lectores con su inmenso saber. Doy gracias también a mi ayudante el P. Gilles Emery, que ha reunido la bibliografía necesaria, elaborando la clasificación final de títulos y los índices, además de haberme ayudado de muchas otras maneras en la redacción de esta obra.

[15] Después de que estas palabras fueran escritas, hemos podido redactar efectivamente el libro prometido: cf. J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Vestigia 19, Paris-Fribourg, 1996.

ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS

Calo: *Vita S. Thomas Aquinatis auctore Petro Calo*, en *Fontes*, fasc. 1 (17-55).

Cantimpré: *Thomae Cantipratani... Milaculorum et exemplorum memorabilium sui temporis Libri duo (= Bonum universale de apibus)*, Douai, 1957.

Chartul: *Chartularium Universitatis Parisensis,* H. Denifle y E. Chatelain (eds.), t. I, París, 1889 (cuando no se indica el nº del tomo, se trata del t. I; se especificarán las infrecuentes remisiones al t. II).

Chenu, *Introduction:* M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* "Publications de l'Institut d'études médiévales 11", Montreal-París, ^{2}1954.

Commemorative Studies: St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies, A. Maurer (ed.), 2 t., Toronto, 1974.

Documenta: Fontes vitae S. Thomae Aquinitis. Documenta, M. H. Laurent (ed.), en *Fontes*, fasc. 6 (531 (!)-677).

Ferrua: S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae (leer: *praecipui*), A. Ferrua (ed.), Alba, 1968 (reproduce la *Vita* de Tocco, la de Gui, y el proceso de Nápoles, así como los fragmentos de Tolomeo, de Frachet y de Cantimpré).

Fontes: Fontes Vitae S. Thomae Aquinitis notis historicis et criticis ilustrati, D. Prümmer y M. H. Laurent (eds.), Toulouse, s. d. (6 fasc. originalmente publicados en la *Revue thomiste* del 1911 al 1937; citaremos estas fuentes según las abreviaturas utilizadas, seguidas de su numeración interna y la paginación de los seis fascículos).

Fossanova: Processus canonizationis S. Thomae, Fossae Novae, M. H. Laurent (ed.), en *Fontes*, fasc. 5 (409-532).

Frachet: Fratris Gerardi de Fracheto O. P., Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum..., B. M. Reichert (ed.) (MOPH, t. 1), Lovaina, 1986.

Grabmann, *Werke:* Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, BGTMA, 22, 1-2, Münster Westf., ^{3}1949.

Gui: *Vitae S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis*, en *Fontes*, fasc. 3 (161-263).

Käppeli: Thomas Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 3 vv. publicados (letra S incluida), Roma, 1970-1980.

Leonina: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.* edita, Roma, 882 ss.

Mittelalterliches Geistesleben: Grabmann, *Mitelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vols., Munich, 1926, 1936, 1956.

MOPH: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. 3-4: *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, v. I (1220-1303); v. II (1304-1378), B. M. Reichert (ed.), Roma, 1898 y 1899; t. 20: *Acta capitulorum Provincialium Provinciae Romanae* (1243-1344), T. Käppeli y A. Dondaine (eds.), Roma, 1941.

Naples: *Processus canonizationis S. Thomae Neapoli*, éd. M. H. Laurent, en *Fontes*, fasc. 4 (265-407).

Tolomeo: *Ptolomaei Lucensis Historia ecclesiastica nova*, Lib. XXII 17-XXIII 16, en L. A. Muratori, *Rerum italicorum scriptores*, t. 11, Milán, 1724 (ed. crítica parcial por: A. Dondaine, "Les Opusculae fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques", *AFP*, 1961 (31), 142-203.

Scandone: F. Scandone, "La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso de Aquino", en *San Tommaso d'Aquino. Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924, 1-110.

Tocco: *Vita S. Thomas Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco*, en *Fontes*, fasc. 2 (50-160).

Tugwell: *Albert & Thomas Selected Writtings*, translated, edited and introducted by Simon Tugwell, O. P., Prefacio de Leonard E. Boyled, O. P. New York-Mahwah, 1988.

WN: A. Walz, *Saint Thomas d'Aquin*, adaptación al francés por parte de: P. Novarina, "Philosophes médievaux 5", Lovaina-París, 1992.

Weisheipl: J. A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses ouvres*, traducido por: C. Lotte y J. Hoffmann, París, 1993.

Xenia thomista: Xenia thomista a plurimis... praeparata..., S. Szabo, 3 vols., Roma, 1925.

Ystoria: C. Le Brun-Gouanvic, *Edition critique de l'Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, Diss. dactyl., Universidad de Montreal, 2 t., 1987.

I

UNA JUVENTUD AGITADA
(1224/25-1245)

La fecha de nacimiento de Tomás se calcula, por aproximación, a partir de la de su muerte. Su primer biógrafo nos dice que falleció en la mañana del 7 de marzo de 1274, en el año cuarenta y nueve de su vida[1], lo cual querría decir que Tomás había cumplido ya 48 años, y que no llegó a alcanzar los 49. Sin embargo, el mismo autor añade a continuación: "Cumplido el año cuarenta y nueve de su vida, emprendió en el cincuenta el jubileo de la gloria eterna". Su nacimiento se situaría, por consiguiente, en el año 1225. Bernardo Gui, que escribe unos años más tarde, afirma en el mismo sentido que Tomás murió cuando había cumplido los 49 años de edad y comenzaba los 50[2]. En un texto anterior, Tolomeo de Lucca se hizo eco de una incertidumbre: "Murió a los 50 años, pero algunos dicen que a los 48"[3]. Actualmente parece haber un cierto acuerdo en situar la fecha de nacimiento de Tomás en los años 1224/1225, pero otras fuentes secundarias no excluyen la posibilidad de que fuera en el año 1226 o 1227[4].

---

1 *Ystoria,* 65, p. 395 (Tocco, 65, p. 128).

2 Gui, 39, p. 205; sin embargo, podemos preguntarnos si Gui toma demasiado en serio las consideraciones místicas de Tocco, para quien, después de siete años sabáticos (7x7=49), Tomás entró por fin en el descanso eterno a sus cincuenta años.

3 Tolomeo, XXIII 10: "Obiit autem L vitae suae; alii vero dicunt XL-VIII".

4 Tal es así que Tugwell, p. 201, mantiene la fecha de 1226 (C. Vansteenkiste, *RLT,* 1991, 24, p. 11, advierte sobre la dificultad de esta postura); podemos ver en Scandone, pp. 8-9, los diferentes datos de las fuentes, cf. WN, p. 16, y la investigación, siempre fiable en sus conclusiones, aunque no en todos sus detalles, de P. Mandonnet, "Date de naissance de S. Thomas d'Aquin", *RT,* 1914 (22), pp. 652-664.

1. La familia de Aquino

En cuanto al lugar de nacimiento de Tomás, que antaño fue tema problemático –muchas localidades se disputan este honor–, los historiadores de hoy en día están de acuerdo en situarlo en el castillo familiar de Roccasecca, en la Italia meridional[5]. Localizado en el condado de Aquino y en el reino de las Dos Sicilias, se encuentra en los confines del Lacio y de la Campania, casi a medio camino entre Roma y Nápoles, a la misma distancia de Frosinone (al norte) y Casino (al sur), algo al este de la ruta interior (la antigua Vía Latina) que lleva de Roma a Nápoles. Su emplazamiento geográfico no deja de ser importante; incluso estuvo inmerso en el origen de una dificultad política: el real dominio de la familia de Aquino se encontraba en el límite de los Estados del Papa y del Emperador, que se disputaban, entre otras cosas, el poder sobre la abadía de Montecasino, muy próxima a aquél. Esta situación local condenaba, por tanto, a la familia de Tomás, a oscilar entre el Papa y el Emperador, con las consiguientes repercusiones.

La familia, de origen lombardo, aparece en la historia desde el año 887, y el castillo de Roccasecca les pertenece desde finales del siglo X[6]. Una primera rama de la familia quedó en posesión del condado de Aquino hasta 1137. De ella trae Tomás su patronímico, y no de la villa de Aquino, que no fue su lugar de nacimiento. Una segunda rama obtuvo más tarde por herencia el condado de Acerra, cuyo titular en 1221 era Tomás I de Aquino, con los poderes de un virrey sobre la zona sur de la península italiana. Landolfo, el padre de Tomás, no pertenecía a la rama más poderosa de la familia, y tenía simplemente el título de *miles*[7]. Partidario del emperador Federico II desde 1210, fue nombrado por él "justiciero" de la "Tierra de Labor", su región, en 1220[8], y colocado, por este título, bajo la dependencia del conde de Acerra.

---

[5] No vamos a detenernos en ello; se verá en Scandone, pp. 88-103, la exposición detallada de los intentos en favor de Nápoles, después de Aquino, y finalmente la demostración de Roccasseca, pp. 103-110; cf. algunos detalles complementarios en WN, p. 9, y más reciente y completo: W. Pocino, *Roaccasseca patria di san Tommaso d'Aquino. Documentación histórico-bibliográfica*, Roma, 1974.

[6] Cf. aquí: Scandone, pp. 42-46; WN, pp. 10-12.

[7] Documenta, 9, p. 541 (cf. T. Leccisotti, *San Tommaso e Montecasino*, Montecasino, 1965, Table VIII); cf. Documenta, 4, p. 535: vir nobilis.

[8] Documenta, 1, p. 532; deben precisarse los lazos que le unían a Federico II: según Kantorowiez (*Ergänzungsbans*, p. 45) la familia de Aquino era uno de los principales apoyos, pero no se puede deducir de aquí que Tomás estuviera unido a él por lazos de sangre; a lo más, se puede establecer relaciones familiares por alianza, pero muy lejanas (*Ergänzungsbans*, p. 282, n. 35); cf. Weisheipl, p. 7.

No obstante los estudios de los eruditos, nos encontramos lejos de conocer con toda claridad al padre de Tomás y su familia. Según unos, Landolfo habría nacido hacia el año 1160-1170, y se habría casado dos veces; para otros, estaríamos hablando de dos personas diferentes bajo un mismo nombre. Las indicaciones de las fuentes no son claras y se prestan a diversas interpretaciones: en concreto cuando se trata de determinar el número de hermanos que tuvo nuestro santo. Weisheipl, volviendo a asumir una hipótesis de Mandonnet, da por seguro que Landolfo se casó dos veces y tuvo de su primera mujer –de la cual, por lo demás, no se sabe nada–, tres hijos: Santiago, Felipe y Adenolfo[9]. Walz-Novarina atribuyen esta misma opinión a Scandone, pero éste no indica nada sobre lo anterior, ni considera a estas tres personas como hermanos uterinos de Tomás[10]. En cuanto a Pelster, sugiere que estos tres nombres se refieren a los hijos de Tomás I, conde de Acerra, y por tanto serían primos, más o menos lejanos, de Tomás[11]. Aunque no estamos en condiciones de zanjar definitivamente esta cuestión, es esta última opinión la que nos parece más verosímil.

De todos modos, es cierto que Landolfo se casó en fecha no determinada con Teodora, dama que pertenecía a la rama Rossi de la familia napolitana de Caracciolo[12], y de ella tuvo, al menos, nueve hijos: cuatro niños y cinco niñas. Simón, el hijo mayor, llamado así sin duda en honor de su abuelo, formó parte de una expedición a Tierra Santa, dirigida por Federico II, pero fue hecho prisionero por un vasallo del rey de Chipre, Hugo II. Rescatado por intercesión de Gregorio IX en 1233, permaneció ya siempre fiel al partido del Papa durante toda su vida[13]. Reinaldo, el segundo, al principio partidario de Federico II, se pasó al partido del Papa cuando Inocencio IV, en 1245, depuso al emperador. Pero este último le mandó matar en 1246 por haber conspirado contra él[14]. La familia le consideró un mártir por la causa de la Iglesia. Al parecer también lo creía así Tomás, porque tuvo en sueños una visión de su hermana Marotta, recientemente fallecida, que le reveló el destino póstumo de sus dos hermanos:

---

9 Weisheipl, p. 17.

10 Scandone, pp. 46-51 y p. 76 ss.

11 F. Pelster, *I parenti*, p. 305. Kantorowiez sostiene una postura parecida: *Ergänzungsband*, p. 276, n. 14, y p. 282, n. 35.

12 *Ystoria*, 37, p. 317: "nomine Teodora, de prosapia Caraculorum dictorum Rubeorum Neapolis"; cf. *Ystoria*, 37, p. 160; este dato, desconocido para los historiadores hasta la edición crítica de la *Ystoria*, invalida las suposiciones de Scandone (pp. 51-55), y de otros que le siguieron, sobre los orígenes de la dama Teodora.

13 Documenta, 5, pp. 536-537; 10, pp. 541 y 543; Scandone, pp. 76-77.

14 Tolomeo, XXII 20; Tocco, 44; p. 118; Pelster, *I parenti*, pp. 300-305; Mandonnet, *Novice*, pp. 528-531; Kantorowiez, *Engänzugsband*, p. 279, n. 25 ha reunido las indicaciones de las fuentes que le conciernen.

Reinaldo estaba en el paraíso, mientras que Landolfo estaba en el purgatorio, que es, por otra parte, lo único que sabemos de éste último[15].

Por el contrario, de las cinco hermanas de santo Tomás tenemos más datos: Marotta, la mayor, llegó a ser abadesa del convento de santa María de Capua y falleció hacia el 1259[16]. La segunda, Teodora, fue la esposa de Roger, conde de San Severino[17]; fue en su casa donde santo Tomás estuvo descansando durante su última enfermedad; su hijo, Tomás, quien estuvo más tarde trabajando en la canonización de su tío, murió con el hábito dominico[18]. La tercera hija, María, se casó con el hijo mayor de San Severino, Guillermo; de una hija suya, Catalina de Morra, obtuvo Tocco numerosos detalles concernientes a la familia de Tomás, que Catalina había conocido por su abuela Teodora[19]. La cuarta, Adelasia, se casó con Roger de Aquila, del cual fue Tomás ejecutor testamentario en 1272[20]. Se ignora el nombre de la quinta hermana; murió en la primera infancia alcanzada por un rayo, del cual se salvó el pequeño Tomás que dormía al lado de su nodriza[21].

2. Oblato en Casino. Estudios en Nápoles

Tal y como era costumbre en la época, y ya que Tomás era el más pequeño de los hijos, éste fue destinado al servicio de la Iglesia. La proximidad de Montecasino no ofrecía apenas alternativa; Landolfo ofreció, pues, a su hijo como oblato al monasterio vecino, con el pensamiento oculto de que algún día podría

---

15 *Ystoria,* 44, p. 339 (Tocco, 44, p. 118); cf. Naples, 78, p. 375, donde Bartolomé de Capua alude a esta idea que tenía Tomás sobre la injusticia de la ejecución de su hermano.

16 *Ystoria,* 10, p. 217 (Tocco, 9, p. 74).

17 *Ystoria,* 47, p. 347 (Tocco, 47, p. 120); cf. Naples, 20 y 46, pp. 291 y 326: Teodora, especialmente identificada, obtiene del abad de Fossanova una mano de Tomás como reliquia (cf. *Ystoria,* 68, p. 402; Tocco, 69, p. 142); estos datos encajan bien con el retrato que Tocco hizo de ella como persona de gran piedad (cf. *Ystoria,* 37, p. 317; Tocco, 37, p. 111), cf. Scandone, pp. 57-61.

18 *Ystoria,* 37, p. 318; cf. pp. 160-161.

19 Naples, 62, p. 350; cf. Scandone, pp. 160-161.

20 Scandone, pp. 67-69; WN, pp. 15-16, que optan por un doble matrimonio de Landolfo, piensan que Adelasia era hermanastra de Tomás; no creemos que esta hipótesis tenga fundamento.

21 *Ystoria,* 3, p. 197 (Tocco 2, 67).

convertirse en abad[22]. La abadía se encontraba en aquellos momentos en un período de decadencia y constituía una presa que se disputaban el Papa y el emperador. De todos modos, el tratado de San Germano, celebrado entre ambos el 23 de julio de 1230, inauguraba un período relativo de paz; y es entonces, entre esta fecha y el 3 de mayo de 1231, cuando podemos situar la entrada de Tomás en el monasterio, cuando era abad Landolfo Sinibaldi.

Esta misma fecha es la que figura en una carta por la que Landolfo, el padre de Tomás, hacía el don generoso a la abadía de veinte onzas de oro "para la remisión de sus pecados"[23]. No es cierto, pero sí probable, que esta donación constituyera la limosna que acompañaba la oblación de los hijos nobles de la que habla san Benito en su Regla (cap. 59). Debía tener Tomás por aquel entonces 5 o 6 años cuando, como el mismo Benito, fue acompañado al monasterio por su nodriza. Evidentemente aprendió de forma rudimentaria las primeras letras y una iniciación a la vida religiosa benedictina, de la que encontraremos huella en sus escritos. A partir de 1236, la paz que disfrutaba el monasterio fue nuevamente perturbada, y Landolfo, siguiendo los consejos del nuevo abad, Esteban de Corbario, tuvo que poner a su hijo al abrigo de problemas fácilmente previsibles. Después de considerarlo juntos, los padres decidieron enviar al adolescente a Nápoles para dar un impulso a sus estudios[24].

Tomás dejó el monasterio probablemente en la primavera de 1239. Tenía entonces 14 o 15 años y hubiera podido hacer la profesión en el *ordo monasticus*, pero ningún documento hace mención de este trámite. Eso no quiere decir que Tomás no hubiera sido nombrado nunca monje. Considerando la explicación matizada de Leccisotti[25], e independientemente del tono jurídico de la época, la oblación tenía valor de verdadera profesión, pero condicional y temporal, comparable a nuestra simple profesión actual. Ya que no era de carácter

---

[22] *Ystoria,* 2 y 5, pp. 194-195 y 202 (Tocco, 1 y 4, pp. 66-67 y pp. 69-70); Naples, 76, p. 371. Si seguimos a Scandone, pp. 77-79, y admitimos como él que Juan de Aquino era un hermano de Tomás, sería el segundo intento por parte de Landolfo para colocar a uno de sus hijos en un rico beneficio eclesiástico; sabemos, en efecto, que el tal Juan había sido elegido como cabeza de la colegialidad de San Pedro de Canetto, antes de ver cómo se anulaba la elección por irregularidad, cf. Documenta, 2 y 3, pp. 532-535 (en fecha del 11 de febrero de 1217).

[23] Documenta, 4, pp. 535-536; cf. T. Leccisotti, *S. Tommaso*, Tabla II.

[24] *Ystoria,* 6, p. 204 (Tocco, 5, p. 70): "Abbas... prouie ei (patri) consuluit tu puer mitteretur Neapolim ad studendum... Vnde puer de utriusque parentis consilio Neapolim mittitur". Haremos mención de este punto de los dos padres; diremos por adelantado que esto explica algo sobre el papel futuro de Teodora. Para una breve exposición de acontecimientos precedentes, ver: Leccisotti, *S. Tommaso,* p. 48 ss.; cf. "Il Dottore angelico a Montecasino", *RFN,* 1940 (32), pp. 519-547, cf. p. 540.

[25] Leccisotti, *S. Tommaso*, pp. 34-47 y 18-25; cf. Leccisotti, *Il Dottore*, pp. 533-540 y pp. 523-528.

personal, se exigía una ratificación por parte del mismo sujeto a una edad conveniente, pues era libre de asumir el compromiso tomado por sus padres o de contraer otro.

Esta singularidad explica al mismo tiempo que el necrólogo de Casino pudo hacer mención de Tomás en estos términos: "primo Casinensis monachus factus", y que este vínculo cesó sin otro proceso el día en que Tomás entró en casa de los predicadores. El hecho de que el abad "aconsejara" a Landolfo enviar a su hijo a Nápoles para que estudiara demuestra claramente que no lo podía enviar él mismo; lo que sí podría haber hecho si Tomás hubiera sido ya profeso. Pero es muy probable que Tomás viviera al menos durante algún tiempo en el monasterio de San Demetrio, apeadero de los habitantes de Casino en esta ciudad. Más aún cuando sus padres no debían haber renunciado a sus proyectos sobre él[26].

Tomás pudo inscribirse en el *studium generale* de Nápoles en el otoño de 1239. Fundado en el año 1224 por Federico II con la intención de formar hombres para el servicio imperial, y también como oposición a la Universidad de Bolonia, los súbditos del emperador no estaban autorizados a estudiar en otra parte[27]. A su llegada, Tomás debió abordar en primer lugar el estudio de las artes y de la filosofía, doctrinas obligadas antes de estudiar teología.

Aunque la influencia de Federico II ha sido algo sobreestimada, la fascinación que ha ejercido sobre los historiadores es una de las razones por las cuales se conoce muy bien el ambiente intelectual en el que se movía Tomás. Miguel Scotto no tuvo que esperar al emperador para emprender sus traducciones (se sabe ahora que realizaba este trabajo en Toledo desde 1215)[28], pero pasó a su servicio en septiembre de 1220 y se quedó en Palermo hasta su muerte en 1235. En parte gracias a las traducciones del árabe y del griego realizadas por él y su

---

26 Leccisotti, *S. Tommaso*, p. 53 (*Il Dottore*, p. 543); podrá verse en la Tabla VII, una reproducción del necrólogo que menciona la calidad primera del monje de Montecasino que fue la de Tomás.

27 Los documentos originales se encontrarán en J. L. A. Huillard Breholles, *Historia diplomatica Friderice secundi*, París, 1854-1859, t. III, 1, pp. 450-453; IV, 1, pp. 497-499; V. 1, pp. 493-496; cf. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlín, 1885, pp. 11-14 (para la fundación de Nápoles, pp. 452-461); E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrichder Zweite*, Berlín, ²1928, pp. 124-126; *Ergänzungsband*, Berlín, 1931, pp. 51-52. Puede verse también: Weisheipl, pp. 25-26; WN, pp. 33-34. Los trabajos anteriores pueden ser puestos al día por investigaciones más recientes, reunidas en *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre, 1994, Spoleto, 1995; así como en *Le scienze alla corte di Federico II, Micrologus* 2, Turnhout, 1994.

28 Cf. R. A. Gauthier, "Note sur les débuts (1225-1240) du premier averroisme", *RSPT*, 1982 (66), pp. 321-374, cf. pp. 332-334.

escuela, Sicilia y el sur de Italia conocieron en aquella época una intensa vida cultural; la ciencia aristotélica, la astronomía árabe y la medicina griega florecieron en Palermo, Salerno y Nápoles[29].

Se equivocaría quien de todo esto concluyera, como todavía ocurre por desgracia, que este movimiento no se desplegó en el norte de Europa. En efecto, el conocimiento de Averroes está atestiguado, desde 1225, por un anónimo maestro en artes[30], y poco después por Guillermo de Auxerre o por Roberto Grosseteste, que le cita muchas veces en su obra científica[31]. No obstante, es cierto que Tomás pudo familiarizarse muy pronto con la filosofía natural y su metafísica en una época en que su estudio estaba prohibido oficialmente en París. Sólo oficialmente, pues la consecución de las prohibiciones demuestra que no eran del todo respetadas; como el de Averroes, también el estudio de Aristóteles florecía ya hacia el 1230.

Tocco nos ha transmitido el nombre de dos maestros de Tomás: el Maestro Martín, que le enseñó la gramática y la lógica, y el Maestro Pedro de Irlanda, que le explicó los *naturalia*[32]. Durante mucho tiempo sólo se conoció de ellos su nombre hasta el punto que se llegó a pensar que eran una pura invención de Tocco; pero ya se han identificado algunos escritos del segundo, y se le puede localizar en la historia algo más tarde: hacia 1250, formando parte de un grupo de letrados judíos y cristianos que se dedicaban al estudio de Maimónides; y

---

29 Teniendo en cuenta las precisiones de Gauthier (ver nota precedente), puede consultarse también J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica*, Prefacio e introducción, DXIX-DLV: "De l'influence de Frederic II sur le mouvement scientifique et litteraire-Beaux arts"; cf. CH. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, ²1927, pp. 272-298: "Michel Scot"; *Studies in Medieval Culture*, Oxford, 1929, 124-147: "Latin Literature under Frederick II"; ver igualmente: M. Grabmann, "Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie", *Mittelalterliches Geistesleben* II, 1936, pp. 103-137.

30 R. A. Gauthier, "Le traité "De anima et de potenciis eius" d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique", *RSPT*, 1982 (66), pp. 3-55, para la mención expresa del nombre de Aueroist (o Aueneroist), cf. líneas 41 y 49, 29; ver también 1, 56-57, p. 30, con todo su ceremonial.

31 R. A. Gauthier, *Note sur les débuts*, pp. 337-340, para Robert; pp. 340-344, para Guillermo; Gauthier menciona además otros autores de este período.

32 *Ystoria*, 6, p. 204 (Tocco, 5, p. 70); Calo, 4, p. 20; más bien parece que la lógica se la explicó también Pedro (cf. Crowe, nota siguiente). M. Grabmann, *Mittelalterliches Geisteleben*, II, p. 124, propuso identificar al maestro Martín con Martín de Dacia, pero lo que sabemos actualmente de él lo sitúa en una fecha muy posterior, hacia finales del siglo XIII, cf. J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, BGPTMA, 42/2, Münster, 1967, pp. 67-68; Gauthier, Leonina, t. I, 1, p. 72», p. 73».

entre 1258 y 1266 desarrolló una cuestión disputada en presencia del rey Manfredo[33].

Se ha dicho muchas veces que los escritos de Pedro de Irlanda muestran una gran admiración hacia Averroes, y de él habría heredado Tomás el gusto por el comentario literal de Aristóteles. En realidad, lo que hay de comentario literal en Pedro es poco, y la afirmación primera es totalmente infundada. Desde las primeras líneas de su comentario sobre el *Perihermenias* se muestra al tanto del error "averroísta" y lo denuncia, en términos claros, como sofístico. Como esta interpretación de Averroes se extiende a partir de 1252, hay pocas posibilidades de que lo encontremos en los años que el joven Tomás cursó entre 1240 y 1244. Pero como se descubren "muchas coincidencias y algunas muy importantes" entre su texto y el de Pedro[34], uno puede preguntarse si no llegó a tener entre sus manos algunos apuntes, tomados por los alumnos, del curso de este último –a menos que sólo utilizase sus propias notas de un curso de Pedro anterior a la denuncia de Averroes–. En todo caso, hay que deducir que no sabemos nada con precisión sobre estos años de estudio en Nápoles.

3. Toma de hábito y sus consecuencias

También en Nápoles Tomás conoció a los dominicos. Se fundó un convento en el año 1231 y Jordano de Saxe, el sucesor de santo Domingo, había predicado allí en el año 1236 ante los estudiantes[35]. Sólo dos dominicos quedaban en

---

[33] Cf. C. Baeumker, *Petrus von Hibernia der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor Köning Manfred*, Sitzungsberichte d. Bayer, Akademie der Wissenchaften, Philos. U. hist. Klasse, Munich, 1920, y la presentación que hizo sobre ello M. Gabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, pp. 249-265; A. Pelzer, "Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recuilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin", *Rev. Néoscol. de Phil.*, 1922 (14), pp. 333-361, pp. 478-520 (para Pedro de Irlanda, pp. 355-357). También pueden verse los trabajos más recientes de M. B. Crowe, "Peter of Ireland: Aquinas' Teacher of the artes Liberales", en *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Montreal-París, pp. 617-626; "Peter of Ireland's Aproach to Metaphysics", *MM*, 1963 (2), pp. 154-160. Estos trabajos, ya antiguos, fueron completados y actualizados por R. A. Gauthier, Leonina, I* 1 (1989), pp. 67*-68*. Puede verse también J. McEvoy, "Maître Pierre d'Irlande, Professeur *in naturalibus* à l'Université de Naples", en J. Follon y J. McEvoy (ed.), *Actualité de la pensée médiévale*, Philosophes médiévaux 31, Louvain-Paris, 1994, pp. 147-158.

[34] Gauthier, Leonina, I*1, p. 68*, donde podrá encontrarse también el texto de Pedro denunciando el error de Averroes.

[35] Con relación a la fundación, ver las dos cartas de Gregorio IX al arzobispo y al capítulo de Naples de una parte, y de otra al pueblo de la villa con fecha de 20 de Octubre de 1321 (*Bullarium*

el convento en el año 1239, con autorización de Federico II, para permanecer al servicio de su iglesia, aunque expulsó a los religiosos mendicantes de su reino. Uno de ellos era Juan de san Giuliano que, en el origen de la vocación de Tomás, le prestó apoyo visitándolo durante su detención, y a quien Bartolomeo de Capua rinde un homenaje muy sentido[36]. El otro es el prior Tomás de Lentini, personaje bastante conocido por otro lado, ya que fue obispo de Belén, legado pontificio y patriarca de Jerusalén, pero que a nosotros únicamente nos interesa aquí porque fue él quien impuso el hábito a Tomás[37]. Este último dato, que se creía únicamente probado por Bernardo Gui, está en realidad sacado de la cuarta redacción de Tocco, y si lo tenemos en cuenta ya no podemos considerar la hipótesis de Mandonnet, quien mantenía que Tomás recibió el hábito de manos del maestro de la orden, Juan el Teutónico[38]. Este acontecimiento tuvo lugar con mucha probabilidad en abril de 1244, o quizás un poco antes, pero en el mismo año, tal como la secuencia de acontecimientos nos permite establecer[39].

La entrada de Tomás en los predicadores comprometía definitivamente los planes que tenían sus padres de que fuera abad de Montecasino. Si él pensó en algún momento que se desanimarían más fácilmente ante este hecho consumado, es que no contaba con su obstinación, y sobre todo la de su madre[40]. Los

O.P., I, 36-37); de todos modos, la tradición local remonta al 1227 la primera llegada de los hermanos con Tomás Agni de Lentini, cf. algunas indicaciones con relación a lo anterior en Tugwell, 295, n. 39.

36 *Ystoria*, 7, p. 207; 12, p. 224 (Tocco, 6, p. 71; 11, p. 76); Barthélemy, *Frater Iohannes de sancto Iuliano, antiquus frater valde, homo magne vite et humiliatis, qui dicebatur notorie dictum fratrem Thomam de Aquino recepisse in ordine Predicatorum* (Naples, 76, p. 371).

37 Cf. A. Redigonga, art. "Agni, Tommaso", *Dizionario biografico degli Italiani*, 1, 1960, pp. 445-447.

38 *Ystoria*, 7, p. 208; Gui, 5, p. 171; cf. Mandonnet, *Novice*, pp. 372-375.

39 Tugwell, p. 204, se inclina más bien por el 1242 o el 1243, lo que situaría la edad de Tomás en 16 ó 17 años en el momento de su entrada; esto no nos parece del todo incierto, pero no encaja tan bien en el conjunto de otros datos.

40 En nuestro artículo del *Dictionaire de Spiritualité* (col. 721), y siguiendo a Mandonnet, Leccisotti, WN, Weisheipl, etc., habíamos fijado la fecha de fallecimiento de Landolfo de Aquino el 23 de diciembre de 1243. Ahora bien, esto último no tiene fundamento en las fuentes manuscritas; únicamente encontramos esta precisión en una edición impresa tardía (Venecia, 1588) y no se comprendería por qué Tocco la omitió. Teniendo en cuenta que la señora Teodora pasa de golpe a un primer plano en los acontecimientos siguientes de la vida de Tomás (*Ystoria*, 8-9, pp. 210-214; Tocco, 7-8, pp. 71-73), Mandonnet había deducido con toda lógica que Landolfo no se encontraba ya en este mundo (*Novice*, pp. 387-390). Por tanto, el testimonio de Bartolomeo de Capua (Naples, 76, p. 372) supone que el padre de Tomás se encuentra todavía en vida cuando tuvo lugar la toma de hábito y es a él a quien temen los dominicos de Nápoles cuando alaban a Tomás. Cuando se encontraba forzado a residir en Roccasseca, es él quien intenta

hermanos dominicos de Nápoles, escarmentados por un precedente enojoso (su convento había sido saqueado en 1235 a causa de la toma de hábito de un joven noble que los suyos querían arrebatar[41]), no serían tan ingenuos y se apresurarían a que dejara la villa. Así cuando Teodora regresó a Nápoles con la esperanza de disuadirle, llegó demasiado tarde y emprendió por consiguiente su búsqueda hasta llegar a Roma. También allí fue demasiado tarde. Tomás ya había partido, siguiendo al superior general, Juan el Teutónico[42], que tenía que reunirse en Bolonia con el capítulo general de la orden previsto para la fiesta de Pentecostés, el 22 de mayo de 1244. Teodora envió un correo urgente a sus hijos que se encontraban guerreando en compañía de Federico II en la región de Acquapendente, situada un poco hacia el noroeste de Orvieto (al norte de Roma, pero fuera de los Estados pontificios), para que interceptaran a su hermano y lo trajeran de vuelta[43]. Todas las fuentes concuerdan en cuanto a la indicación de Acquapendente, y por otro lado se sabe que Federico II se encontraba entonces con sus hombres en aquella región. Podemos situar, pues, este hecho durante la primera quincena de mayo, y es la situación de esta fecha la que permite fijar cronológicamente la toma de hábito algunas semanas antes, hacia abril[44].

---

persuadir a su hijo a cambiar de hábito; y es él quien en definitiva, vencido por la oración de su mujer, le liberará. Tocco reconoce esto en su testimonio en el proceso de canonización: "tandem victi *parentes* et fratres sui ejus (Thomae) constantia restituerent ipsum ordini" (Naples, 62, p. 351). Es pues preferible seguir la reconstrucción de Scandone (pp. 50-51), seguida por Laurent (*Documenta,* 9, p. 541) y Tuwgell (p. 297, n. 54), y admitir que el 24 de diciembre en que murió Landolfo fue más bien el del año 1245, o incluso más tarde. ¿Por qué no dirigió el mismo las operaciones en la captura de Tomás? Se puede conjeturar que la situación problemática que vivía la época no le permitía apenas dejar sus castillos sin vigilancia, pero también conviene recordar que Teodora sabía tomar responsabilidades (cf. *infra,* n. 24).

41 Bull O. P. I, pp. 74-75, en fecha del 15 de mayo de 1235; otros ejemplos en: *Vitae Fratrum,* cf. Tugwell, p. 297, n. 53.

42 Juan de Wildeshausen quien, después de haber sido provincial de Hungría y después de Lombardía, fue maestro general desde 1241 hasta 1252; falleció en Estrasburgo el 3/4 de noviembre de 1252, cf. Tugwell, p. 297, n. 53.

43 Tocco (*Ystoria,* 8-9, pp. 210-214; Tocco, 7-8, pp. 71-73), que recuerda aquí la tradición familiar de los Aquino, intenta persuadir a sus lectores de la buena fe de la señora Teodora, que simplemente deseaba abrazar a su hijo y confortarlo en su propósito, pero el desenlace de la persecución convierte esto en poco cierto.

44 Con relación a la presencia de Federico II en esta época en la región de Acquapendente, cf. Scandone, p. 14; Mandonnet, *Novice,* 1924, pp. 535-547; 1925, pp. 3-24. Al contrario que Tugwell (p. 297, n. 55) creemos poco probable que la familia hubiera esperado un año, y quizás más, para reaccionar ante la toma de hábitos por parte de Tomás.

Aparecen dos nombres entre las personas que detuvieron a Tomás[45]: Reinaldo, su propio hermano que todavía permanecía fiel a Federico II, y Pedro de la Viña, el todopoderoso consejero del emperador[46]. La presencia de Pedro nos permite suponer que Federico II había dado su conformidad a esta operación, y así lo indican nuestras fuentes. Acompañados de una pequeña escuadra, les fue fácil atrapar al joven religioso, al que intentaron, en vano, arrancar su hábito. Después de montarlo sobre un caballo lo condujeron a Montesangiovanni, un castillo de la familia al norte de Roccasecca (es allí donde pudo tener lugar el episodio, sobre el que se ha imaginado tanto, de la prostituta que contrataron para que le tentara[47]), pero esto no fue más que una etapa, e inmediatamente fue conducido a Roccasecca[48]. Tocco añade que los dominicos se quejaron ante Inocencio IV de este abuso de autoridad; el Papa habría intervenido ante el emperador y éste habría castigado a los autores; por temor al escándalo, los dominicos no se atrevieron a perseguir en justicia a la familia de Aquino, sabiendo, por otro lado, que, incluso en prisión, Tomás perseveraría en su propósito[49].

Allí, toda la familia se centró en hacerle cambiar de idea, pero haríamos mal en imaginárnoslo maltratado y recluido en algún calabozo[50]. Más bien se trataba de una residencia forzosa, y no de un encarcelamiento. Tomás podía entrar y salir, recibir visitas (aquellas constantes de Juan de san Giuliano sobre todo, que le llevó un hábito nuevo para reemplazar el que tenía destrozado[51]), conversar con sus hermanas (es entonces cuando convenció a su hermana Marotta de que se hiciera religiosa), y Tocco cuenta que aprovechó para rezar, leer toda la Biblia (*perlegit*), y estudiar (*didicit*) desde entonces el libro de las *Sentencias*,

---

45 Tolomeo, XXII 20; cf. A. Huillard-Bréholles, *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Fréderic II*, París, 1865, pp. 39-40.

46 Otra obra de Huillard-Bréholles citado en la nota precedente, cf. a este respecto CH. H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture*, pp. 133-134.

47 Es la hipótesis de Mandonnet, *Novice*, 1925, pp. 222-236, mantenida por Weisheipl, pp. 43-44. Le Brun-Gouanvic, p. 215, que la discute, se inclina a pensar que Montesangiovanni podría ser el lugar final de la detención de Tomás, y no Roccasecca; teniendo en cuenta los datos que conocemos por la consecución de los acontecimientos, esto último parece difícil de sostener.

48 *Ystoria*, 9, p. 213 (Tocco, 8, p. 73).

49 Según Cantimpré, I, 20, pp. 67-68, Juan el Teutónico, se habría quejado directamente ante Federico II.

50 Contrariamente a lo que da a entender la descripción novelada de Cantimpré, I, 20.

51 *Ystoria*, 12, p. 224 (Tocco, 11, p. 76).

ciencia que incluso benefició a sus hermanas –signo evidente de su futura maestría[52]–.

Igualmente se atribuye a este período –pero esto es menos cierto (*ut dicitur*)– la compilación de un resumen de lógica para principiantes, el *Tractatus fallaciarum*. En realidad, se han conservado dos pequeños tratados: *De fallaciis* y *De propositionibus modalibus*, que, hasta principios del siglo XIX, han sido consideradas obras del joven Tomás. Hoy en día no se creen auténticas; sin querer pronunciarse con demasiada claridad, el padre H. F. Dondaine, su editor leonino, las había impreso en pequeños caracteres, para dar a entender la "posición incierta de los dos opúsculos en la herencia literaria de santo Tomás"[53]. Retomando la cuestión algunos años después, el padre Gauthier demuestra, con todo lujo de detalles, que no dejan lugar a duda, pertenecientes a muchos autores, sobre todo el *Tractatus* VII de Pedro Hispano, estos pequeños textos son claramente posteriores a esta época, y son muchas las razones que desestiman la autenticidad tomasiana. Teniendo en cuenta que las *Falacias* entraron en las "colecciones" de opúsculos tomasianas en Avignon, hacia 1310-1320, Gauthier sugiere buscar al autor entre los maestros de artes de la Francia meridional, hacia finales del siglo XIII[54].

Según algunas fuentes[55], Tomás habría conseguido escaparse después de algún tiempo (con la complicidad de su madre), bajando por la muralla con la ayuda de una cuerda, como san Pablo. La verdad es sin duda más prosaica. Viendo que su resolución no parecía efectiva, la familia lo devolvió al convento de Nápoles, después de algo más de un año[56]. Si, como puede pensarse, la deposición de Federico II por Inocencio IV (17 de julio de 1245) en el Concilio de Lyon, se consideró un signo de que la situación política estaba cambiando, la liberación de Tomás tendría que situarse cronológicamente un poco más tarde[57].

---

52 *Ystoria,* 10, p. 217 (Tocco, 9, p. 74); los términos empleados hay que tomarlos en un sentido duro, y Calo glosa nada más escribir: "*totam* bibliam legit... et textum sententiarum *memoriae commendavit*" (*Vita*, n. 6, p. 23, variante n. 1).

53 Leonina, t. 43 (1976), p. 388.

54 Leonina, t. I* 1 (1989), pp. 56*-64*.

55 Tolomeo, XXII 21; *Ystoria,* 12, p. 224 (Tocco, 11, p. 77), pero Tocco contradice su deposición en el proceso de canonización (Naples, 62, p. 351): "parentes et fratres... *restituerunt* ipsum ordini"; Tugwell, p. 207, parece conceder algún crédito a esta historia.

56 Otro: Tocco (ver nota 47), Frachet, IV 17, p. 3: "dimiserunt eum"; Cantimpré, I 20: "fratres fratrem solverunt".

57 Entonces habría estado detenido cerca de quince meses, quizás más según las biografías: "fere per duos annos" (*Ystoria,* 12, p. 224; Tocco, 11, p. 76); "plus quam per annum" (Barthélemy: Naples, 76, p. 372); "annis duobus vel tribus" (Cantimpré, I 20).

Antes de finalizar este capítulo, no podemos olvidarnos de mencionar lo que parece una paradoja: a pesar de las peripecias, el vínculo de Tomás con su familia permaneció fuerte y arraigado. Muchos datos de su biografía lo avalan. La situación política cambió rápidamente y la familia se encontraba en dificultades por su deferencia hacia la causa imperial. Tomás supo encontrar fondos eclesiásticos para ir en ayuda de su familia, con el permiso de Clemente IV[58]. Además, en el transcurso de sus viajes se alojó con frecuencia en los castillos de su familia: en San Severino, donde vivía su hermana Teodora, condesa de Marsico[59] y en Maenza, donde residía su sobrina Francisca, condesa de Ceccano[60]. Se nos dice que iba a visitarla con frecuencia; allí permaneció curando su última enfermedad y desde allí se le transportó a Fossanova, afirmando que si el Señor debía visitarle era mejor que le encontrara en una casa de religiosos que de seglares[61]. Por otro lado, Tomás fue nombrado ejecutor testamentario de Roger de Aquila, conde de Traiecto, marido de su hermana Adelasia, tarea que desempeñó a gusto de todos[62]. No hay que pensar que se encontraba fuera de lugar con relación a todo esto; Tomás siempre fue un feudal muy unido a su medio y a su tiempo, y su lenguaje es prueba constante de ello, a veces de forma inesperada; adopta el vocabulario y las metáforas típicos de la caballería y del oficio de armas[63].

4. Primer esbozo de un retrato

Al término de esta primera parte de la biografía de Tomás, comienzan a delinearse algunos rasgos de su retrato espiritual. Los antiguos biógrafos se han detenido en subrayar la piedad mariana del niño que no quería soltar de sus manos, a ningún precio, el trozo de pergamino sobre el que estaba escrito *Ave Ma-*

---

58 *Ystoria,* 42, pp. 232-233 (Tocco, 42, pp. 115-116), la *Ystoria* es aquí más completa; también podemos remarcar, junto a Le Brun-Gouanvic que es en este contexto cuando el Papa ofrece a Tomás el arzobispado de Nápoles, esperando así unir más estrechamente a los de Aquino con la familia de Anjou.

59 *Ystoria,* 37, p. 317 (Tocco, 37, p. 111); Naples, 79, pp. 376-378.

60 *Ystoria,* 56, p. 371 (Tocco, 56, pp. 129-130).

61 Naples, 15 y 8, pp. 286 y 276.

62 Documenta, 25-27, pp. 575-579; con algo de humor, pero de forma penetrante, esta unión de Tomás con los suyos ha sido valorada por E. A. Synan, "Aquinas and his Age", en A. Parel, *Calgary Aquinas Studies*, Toronto, 1978, p. 125; cf. pp. 10-14.

63 Nos remitimos aquí al sabio y apasionante artículo de E. A. Synan, "St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms", *MS,* 1988 (50), pp. 404-437.

ría. También han insistido sobre la aplicación del joven oblato benedictino en la búsqueda de Dios, y sobre la dedicación al estudio del estudiante napolitano[64]. Podemos darles crédito, pero muchas vidas de santos nos suministran datos parecidos. Estaremos más cerca de la verdad histórica aclarando ciertos episodios que acabamos de mencionar, desde las propias reflexiones del teólogo que llegaría a ser.

¿En qué medida se entrelaza lo religioso y lo político en la familia de Aquino? Sus cambios de alianza con el Papa y el emperador, ¿han estado en el origen de ciertas posturas doctrinales de Tomás concernientes a las relaciones de lo espiritual y lo temporal? De hecho tenía ya veinte años cuando tuvo lugar su detención en Roccasecca, y disponía de todo el tiempo para reflexionar sobre estas cosas. No está, pues, fuera de lugar ver un reflejo de su experiencia en un texto célebre, escrito diez años más tarde, en el que distingue con claridad entre el dominio del poder temporal y el del poder espiritual:

> "El poder espiritual y el poder secular derivan, uno y otro, del poder divino; por ello, el poder secular no está subordinado al poder espiritual más que en la medida en que ya ha sido sometido por Dios, es decir, en lo que atañe a la salvación de las almas; en este dominio hay que obedecer antes al poder espiritual que al secular. Pero en lo que concierne al bien político, es mejor obedecer al poder secular antes que al espiritual, tal y como se dice en *Mateo*, 22, 21: *dad al César lo que es del César*. A menos que el poder secular esté unido al poder espiritual, como se produce en el caso del Papa, que posee la eminencia de un poder y otro, espiritual y secular, tal como lo dispuso el que es Sacerdote y Rey: Sacerdote por la eternidad según el orden de Melquisedec; Rey de reyes y Señor de señores cuyo poder no será jamás arrebatado, y su Reino jamás destruido por los siglos de los siglos"[65].

Contrariamente a san Buenaventura, e incluso a san Alberto, contemporáneos suyos, todavía prisioneros de la equivalencia *ecclesia=christianitas*, recibida de la Alta Edad Media, con la tentación permanente que encierra de hiero-

---

[64] *Ystoria*, 4-6, pp. 198-205 (Tocco, 3-5, pp. 68-70).

[65] *In II Sent* d44, expostio textus, ad4; cf. I. T. Eschmann, "St. Thomas Aquinas on the Two Powers", *MS*, 1958 (20), pp. 177-205, para las fuentes y lugares paralelos de esta doctrina: tiene un origen lejano en el decreto del papa Gelasio I: *Duo quippe sunt*, pero la fuente inmediata sería una glosa de Hugoccio sobre el decreto de Graciano (c. 6, D. 96), cf. p. 184. Sin embargo, no podemos seguir a este autor en su tesis de fondo, que consiste en decir que este texto está aislado en la enseñanza de Tomás y que la doctrina del libro *De regno* le es contrario (razón por la que duda de la autenticidad del libro del *De regno*). Más certero es adherirse a la crítica pertinente de L. E. Boyle, "The *De regno* and the Two Powers", en *Pastoral Care*, estudio XIII, que demuestra que este libro defiende la misma postura dualista que el texto de las *Sentencias* citado anteriormente.

cratismo o, al contrario, cesaropapismo[66], Tomás tiene una concepción claramente dualista de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad y no cambiará jamás en este punto[67].

Weisheipl (p. 19) quiere ver en este texto de las *Sentencias* la afirmación de que el poder temporal del Papa no es más que un accidente en relación con su misión espiritual; es demasiado avanzar, pues Tomás no dice eso. Permanece siempre fiel a esa intuición de su juventud con respecto a la distinción de los poderes y a su mutua separación en el dominio de sus competencias respectivas; admite también sin discusión su unión de hecho en el Papa, e incluso la subordinación de los fines de la sociedad política al fin último de la Iglesia[68]. Sin ser siempre fácil de interpretar, el pensamiento político de Tomás no está nunca falto de coherencia, y se le puede exponer considerando el *De Regno* auténtico (como sugería Eschmann no sin precaución). Weisheipl nos parece más acertado cuando sugiere que la toma de posición doctrinal se derivaba en él de una actitud personal que le ha llevado siempre a rechazar obstinadamente los honores eclesiásticos que le habrían implicado indefectiblemente en los asuntos temporales, bien se tratase de la abadía de Montecasino[69], del arzobispado de Nápoles[70] o del cardenalato[71], y Tocco asegura que incluso rezaba para que esta dignidad no le fuera concedida[72].

El segundo episodio esclarecedor para la fisonomía espiritual de Tomás reside evidentemente en la elección de la orden dominicana. No se puede hacer más que conjeturas sobre las razones de Tomás, pero podemos adelantarlas. La vida benedictina en Montecasino, en esta época, no estaba hecha para atraer demasiado a un joven apasionado por el absoluto; pero Tomás mantendrá toda su vida una profunda estima por el ideal benedictino. En su último escrito conocido, que es una carta a Bernardo Ayglier, abad de Casino en 1274, vuelve a

---

66 Cf. los textos citados por E. Eschmann, pp. 192-193.

67 Además de Eschmann y de Boyle (cf. n. 57), podemos ver L. P. Fitzgerald, "St. Thomas aquinas and the Two Powers", *Angelicum,* 1979 (56), pp. 515-556, muy firme en cuanto a la coherencia del pensamiento de Tomás sobre este punto a lo largo de toda su obra y en cuanto a la autenticidad del libro del *De regno.* Sobre este último debemos ver la aportación decisiva de la edición crítica del opúsculo en la *Introducción* de los editores de la Leonina (t. 42, pp. 421-424). Tendremos que volver sobre el tema con motivo de los trabajos de B. Muntagnes, "Les activités séculiers et le mépris du monde chez saint Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif «saecularis»", *RSPT,* 1971 (55), pp. 231-249.

68 Cf. también el *De regno,* II, 3 (antiguamente I, 14) Leonina, t. 42, pp. 465-467.

69 Cantimpré I, 20; Tolomeo, XXIII, 21; WN, pp. 72-73.

70 *Ystoria,* 42, p. 332 (Tocco, 42, p. 116).

71 *Ystoria,* 63, p. 391 (Tocco, 63, p. 137); Naples, 78, p. 375.

72 *Ystoria,* 32, p. 306 (Tocco, 32, p. 107).

encontrar espontáneamente su lenguaje de joven monje y se presenta como hijo devoto siempre presto a una obediencia pronta[73]. Es probable que su conocimiento de san Gregorio Magno, que se distingue por una atención particular a los *Diálogos* (de los que él no sospechaba evidentemente su autenticidad[74]), tenga su origen en esta época[75]. Otro tanto puede decirse de la costumbre de leer con regularidad las *Collationes* de Casiano, que conservará toda su vida[76]. Es cierto que podía haberse inspirado en el ejemplo de santo Domingo, que "leía y amaba" este libro, del que Jordano de Saxe aseguró le hizo llegar a "una gran altura de perfección"[77].

No obstante, Tomás debió percibir muy pronto que su inclinación por el estudio quedaría más satisfecha en la nueva orden, y que, según la teoría que desarrollaría más tarde, aunque es bueno contemplar las cosas divinas, todavía es

---

[73] "Reverendo in Christo patri domino Bernardo... frater Thomas de Aquino suus devotus filios sefatetur ubique ad obedentiam prontum"; podemos leer este texto en la edición de A. Dondaine, sea en Leonina, t. 42, pp. 413-415, sea en el trabajo preparatorio del séptimo centenario: "La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montcassin", en *Commemorative Studies*, t. I, pp. 87-108. Su autenticidad no tiene duda, aunque hoy en día no se piensa que sea autógrafa; podemos encontrar una traducción en P. Renaudin, "Saint Thomas d'Aquin et saint Bénoit", *RT*, 1909 (17), pp. 513-537, cf. pp. 533-535.

[74] Sabemos que la crítica a la autenticidad gregoriana de los *Diálogos* no ha cesado desde el Renacimiento, sino que ha resurgido con fuerza con la publicación de F. Clark, "De Pseudo-gregorian Dialogues", *Studies in the History of Christian Thought*, 37, 2 t., Leiden, 1987; en sentido contrario: P. Meyvaert, "The Enigma of Grefory the Great's *Dialogues*. A Response to Francis Clark", *Journal of Ecclesiastical History*, 1988 (30), pp. 335-381.

[75] Podemos ver con relación a ello: E. Portalupi, "Gregorio Magno nel 'Index Thomisticus'", *Bull. de la SIEMP*, 1989 (31), pp. 112-146; aunque evita establecer conclusiones, el autor debe constatar que las 2.470 concurrencias de Gregorio en las obras de Tomás hicieron de él "une delle fonti patritiche privilegiate nella produzione di Tommaso" (p. 127); constata otra cosa no carente de significado: "Un certo peso riveste il nostro autore negli scritti in defensa della vita religiosa" (p. 127). Veremos también *Studi sulla presenza di Gregorio Magno en Tomasso d'Aquino*, Dokimion 10, Friburgo, 1991, donde el mismo autor estudia más en detalla la utilización de Gregorio por Tomás en las *Cuestiones De veritate* y *De malo*.

[76] *Ystoria*, 22, p. 274 (Tocco, 21, p. 25); aparte de estos dos puntos particulares, es probable que Tomás recibiera en Montecasino una instrucción de base bastante seria (cf. Leccisotti, *S. Tommaso*, pp. 26-33); Tolomeo, XXII, 20, asegura: "in logicalibus et naturalibus optime profecit"; no parece del todo imposible que se hubiera beneficiado de las enseñanzas del monje Erasmo, a quien encuentra en el año 1240 en la universidad de Nápoles (cf. T. Leccisotti, "Magister Erasmus", *BISIAM*, 1932, 47, pp. 209-216); C. Le Brun-Gouanvic (*Ystoria*, p. 205) sugiere que podría haber incluso una relación entre la partida de Tomás para estudiar en Nápoles y la presencia de Erasmo en la universidad.

[77] Libellus, 13; trad. M. H. Vicaire, *Saint Dominique et ses frères*, París, 1967, p. 55.

mejor contemplarlas y transmitirlas a otros[78]. A esto hay que añadir, creemos nosotros, un punto raramente considerado en la enumeración de los posibles motivos: su deseo de una vida pobre. Se ha afirmado con una fórmula sorprendente: "El rechazo de Montecasino es, para Tomás de Aquino, la exacta réplica del gesto de Francisco de Asís"[79]. La vivacidad y la profundidad evangélica con que defenderá más tarde el ideal de pobreza mendicante contra Guillermo de Saint-Amour podría haberse originado en ese período, apenas nueve años antes:

> "Entre todo lo que Cristo hizo, o sufrió en su vida mortal, su cruz venerable se nos ofrece como el ejemplo principal que debemos imitar... Entre todas las cosas que nos enseña, hay ante todo una pobreza absoluta (*omnimoda paupertas*): Cristo se encontró privado de todo bien exterior, hasta llegar incluso a la desnudez corporal... Es esta desnudez de la cruz la que quieren seguir los que abrazan la pobreza voluntaria, especialmente los que renuncian a toda ganancia... Está claro que los adversarios de la pobreza son también los enemigos de la cruz de Cristo; según la sabiduría del mundo piensan que las posesiones terrestres pertenecen a la perfección cristiana, y que su rechazo no conduciría más que a una menor perfección"[80].

Finalmente, podemos esclarecer un tercer rasgo de su personalidad, viendo la obstinación con que resiste a la presión familiar. La placidez y la moderación que es costumbre ver en su manera de ser son características más o menos legendarias sobre las que habría que interrogarse. Aunque se suponen que son reales no deben, en ningún caso, omitir el radicalismo del que fue capaz. También aquí el hombre maduro ha teorizado las intuiciones del adolescente:

> "Cuando los padres no se encuentran en la situación de tener seria necesidad de que sus hijos les ayuden, estos pueden abandonar el servicio de sus padres y hacerse religiosos, incluso contra su prohibición. Pasada la edad de la pubertad, un hombre que sea de condición libre, tiene derecho a disponer de sí mismo en la elección de un estado, sobre todo si se trata del servicio de Dios: es mejor obedecer a nuestro *Padre en el espíritu* (*He.*, 12, 9) por el que vivimos, que a los progenitores de nuestra carne"[81].

---

[78] *STh* II-II q188 a6; cf. *STh* III q40 a1 ad2; a2.

[79] M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Maîtres spirituels 17, París, 1959, p. 11.

[80] *Contra Retrahentes*, 15, Leonina, 41, p. C. 69; retomaremos este tema un poco más tarde, pero, por raro que parezca, Guillermo de Saint-Amour hacía bien y bellamente la apología de la riqueza para el clero, cf. M. M. Dufeil, *Saint Thomas et l'histoire*, Senefiance 29, Aix-en-Provence, 1991, pp. 445-456: "Un universitario reaccionario hacia 1250: Guillermo de Saint-Amour"; remitámonos provisionalmente a estas páginas esperando retomar aquellos trabajos más considerables de los que se hacen eco.

[81] *STh* II-II q186 a6.

El estremecimiento que recorre esta orgullosa declaración nos recuerda la actitud del novicio secuestrado por los suyos. Es él quien, hablando del derecho de los *pueri* (es decir, de los adolescentes) a hacerse religiosos, asegura que pueden hacerlo "incluso contra la voluntad de sus padre" añadiendo por otro lado: "En este ámbito, los allegados en la carne son más enemigos que amigos"[82].

Es una gran pena para él, pero más para nosotros, que sólo conozcamos de Tomás sus escritos filosóficos y teológicos más abstractos; desconocimiento a menudo agravado por los comentadores, más preocupados por la lógica que por él mismo. Quien sale al encuentro de su personalidad a través de sus escritos no tarda en descubrirla sensiblemente diferente.

---

82 *Contra Retrahentes,* 9, Leonina, 41, p. C 57: "propinqui autem carnis in hoc proposito amici non sunt, sed potius ainimici". Basta ser advertidos sobre este tipo de anotaciones personales para encontrarlas en otra parte, como en los fragmentos del *Supper Mattheum*, recientemente editados por J. P. Renard (*RTAM*, 1983, 50, p. 179, líneas 754-756): "si aliquis propter introitum religionis sustinet plura dampna e parentibus, consilium est tu non pretermittat quod melius est". H. D. Saffrey, "Un panégyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Jose Clichtove", en *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 539-553 (cf. p. 540), señala un detalle muy curioso que tiene todas las características de una confidencia personal: reproduciendo una cita donde Jerónimo recomienda pisar los pies, si es necesario, de su propio padre (*per calcutum perge patrem*), Tomás añade de su propia cosecha: "per *calcatam perge matrem*" (*STh* II-II q101 a4).

II

DISCÍPULO DE ALBERTO MAGNO (1245-1252)

La familia de Tomás devolvió, pues, al joven a la orden dominicana durante el verano de 1245. Si, como parece probable, la deposición de Federico II por Inocencio IV ha jugado un papel en esta decisión, sería más bien después del 17 de julio de 1245. La familia de Aquino, en parte desligada del emperador y como prueba de su buena voluntad con relación a la Iglesia, habría liberado a Tomás[1].

Los dominicos de Nápoles, un poco intranquilos a pesar de este final feliz, no juzgaron seguro que permaneciera con ellos su nuevo reclutado y lo enviaron a Roma, *ad capitulum generale*, donde podrían ocuparse de su futuro y enviarle a alguna Universidad para que realizase sus estudios[2]. En realidad, no se celebró ningún capítulo en Roma durante ese mismo año, y hay que suponer que Tomás fue enviado a esta ciudad porque allí se encontraba el maestro de la orden, Juan el Teutónico, a punto de partir hacia París, donde debía celebrarse el capítulo general del año 1246. Tocco continua precisando que "acogió a Tomás como a un hijo muy querido en Cristo, enviándolo primero a París, después a Colonia, donde florecía un *studium generale* bajo la dirección del hermano Alberto, maestro en teología, y sabio con gran reputación en todos los dominios del saber"[3].

---

[1] Parece que los historiadores están de acuerdo en establecer esta última fecha (cf. Scandone, p. 15; WN, p. 56; Weisheipl, p. 48; *Ystoria*, p. 225, n. 18); sólo Tugwell (p. 207) conforme a sus opciones anteriores, prefiere hablar de los primeros meses de 1246.

[2] *Ystoria,* 13, p. 226, corrige aquí Tocco, 12, p. 77, que en lugar de *ad capitulum generale* escribe *ad magistrum ordinis.*

[3] *Ystoria,* 13, p. 226 (Tocco, 12, p. 77): "Quem (Thomam) cum frater Johannes Theutonicus, magister ordinis, in carissimum in Christo filium suscepisset *duxit ipsum Parisius et deinde Coloniam*: ubi sub fratre Alberto magistro in theologia eiusdem ordinis florebat studium generale, qui reputabatur in omni scientia singularis".

1. En París (1245-1248)

Hasta fecha reciente, los historiadores dudaban sobre la realidad de la estancia de Tomás en París después de que su familia lo devolviera a la orden. Nuestras fuentes más antiguas, Frachet y Cantimpré, son muy claras: fue enviado a París por el maestro de la orden[4], y Tocco distingue claramente entre dos etapas: *duxit eum Parisius et deinde Coloniam*[5]. Siguiendo a éste, Bernardo Gui y Pedro Calo mencionan igualmente este viaje a París, después a Colonia, mientras que Tolomeo de Lucca dice simplemente que se trasladó de Italia a Colonia[6]. Después de un minucioso inventario de fuentes, Walz y Novarina concluyen que *el viaje* a París en compañía de Juan el Teutónico "sin ser cierto, puede considerarse probable", pero tienen más reservas sobre la cuestión de los *estudios* en París: "Las fuentes históricas no dan... pruebas de que Tomás hubiera sido estudiante en París"[7].

A esta opinión se unen muchos eruditos (Denifle, De Groot, Pelster, Eschmann), pero también hay otros (Mandonnet, Grabmann, Chenu, Glorieux) que observan que el viaje a París no hubiera tenido mucho sentido si Tomás no hubiera debido realizar sus estudios allí. Sobre todo subrayan que el *studium generale* de Colonia no funcionó antes de 1248, año en que Alberto lo inauguró a su regreso a esta ciudad[8]. El nuevo dominico habría perdido el tiempo hasta esta fecha. De hecho, esta estancia en París que hubiera podido quedar como mera hipótesis, se presenta como una certeza para la mayoría de los recientes historiadores que se ocupan de ello[9], pues recientes trabajos han aportado argu-

---

4 Frachet, IV 17, 3: *missus est Parisius*; Cantimpré, I 20: *transmissus est Parisios a magistro ordinis*.

5 Cf. arriba n. 3.

6 Gui, 9, p. 176: "Quem (Thomam)... Johannes theutonicus... *duxit parisius. Deinde mittitur in Coloniam...*"; cf. P. Calo, 8, p. 25, con las notas de Prümmer; Tolomeo, XXII 21, hace partir a Tomás hacia Roma directamente desde su liberación rocambolesca (los caballos estaban listos bajo la muralla del castillo para que escapara clandestinamente): "Inde vadit Coloniam ad Fratrem Albertum ubi multo tempore fuit".

7 WN, pp. 62 y 64.

8 La organización de los estudios en la orden dominicana distinguía entre *studium solemne* y *studium generale*: el primero funcionaba a nivel provincial como formación filosófica y teológica de los estudiantes ordinarios; el segundo era una instancia interprovincial, de nivel universitario, donde se enviaban únicamente los estudiantes más capaces; durante mucho tiempo, sólo el convento de Saint-Jacques se benefició de esta condición que poseía desde 1229 (cf. C. Douais, *Essai sur l'organisation des études...*, pp. 15-140; P. Glorieux, *Répertoire*, I, pp. 34-38).

9 Weisheipl, pp. 49-52; del mismo autor, ver "The life and Works of St. Albert the Great", pp. 25-26; Tugwell, p. 208, se acoge también a esta posición.

mentos decisivos. Estas razones convergentes aportadas independientemente por investigadores diferentes son de dos órdenes.

En el orden de la crítica interna, R. A. Gauthier[10] ha señalado que la obra de Tomás, y especialmente su comentario sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, está marcada profundamente por las ideas que corrían en París entre 1240 y 1250. Esto último se percibe en tres índices diferentes: 1) Tomás cita a menudo de memoria el texto de la *Ética uetus*, la traducción más antigua, que entonces era la única que se utilizaba (parece que en su obra no hay rastro de la *Ethica noua*). 2) Su comentario "testimonia un buen conocimiento de la exégesis que los maestros de Artes de París habían dado de estas traducciones" antiguas de Aristóteles. Tomás se encuentra tan "profundamente impregnado" que continúa reproduciendo sus interpretaciones defectuosas incluso después de que Alberto le hubiera proporcionado buenas explicaciones[11]. 3) No fue en Nápoles (1239-1243) cuando Tomás pudo penetrar en estos conocimientos, pues la enseñanza de la *Ética* no se impartía allí por entonces, mientras que se encontraba en pleno florecimiento en París entre 1240 y 1250, y parece poco probable que volviera más tarde a un comentario de la *Ethica uetus* cuando ya Alberto le había iniciado en la *translatio Lincolniensis*. Después de 1250, en efecto, estos comentarios de la *Ethica uetus* habían prescrito y no se difundirían más.

Por todas estas razones, los estudios de Tomás en París representan más que una probabilidad, pero Gauthier da un paso más al afirmar que no es todavía la teología la materia que estudia con Alberto en esta época; frecuenta más la Facultad de Artes que la Facultad de Teología, y completa así la iniciación que había recibido en Nápoles entre los 14 y los 18 años. Gauthier se aventura incluso a dar el nombre de los dos maestros que podría haber tenido: Alejandro –que podría tratarse de aquel a quien se atribuye una *Sentencia super nouam et ueterem ethicam*, que se menciona en un catálogo de 1338[12]–, y Arnoldo de Provenza, cuya introducción a la filosofía descubre su interés por las cuestiones morales. En favor de esta hipótesis podría añadirse que las relaciones entre Tomás y los profesores de la facultad de artes se manifestaron en más de una ocasión durante los años siguientes; y pueden ser la continuación de las relaciones personales cultivadas durante aquellos años.

---

[10] Cf. "St. Thomas et l'Ethique à Nicomaque", Leonina, t. 48, pp. XV-XVII, que resumimos y a la que nos remitimos para una breve ojeada de las traducciones latinas de la *Ética* en esta época; cf. ya *Praef.*, Leonina, t. 47 / 1, pp. 236-237.

[11] Por ejemplo, en *In Ethic* 15, pp. 44-47 y I c12 pp. 188-192.

[12] Cf. R. A. Gauthier, "Le cours sur l' Ethica nova d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)", *AHDLMA*, 1975 (42), pp. 71-141; cf. p. 93 donde el autor hace algunas suposiciones sobre este personaje.

Paul Simon ha adelantado los argumentos convergentes de crítica externa en los *Prolegomena* a su edición de *Super Dionysium De divinis nominibus* de Alberto Magno[13]. Este texto nos ha sido transmitido, juntamente con otros comentarios dionisianos de Alberto, en un manuscrito de Nápoles (*Bibl. Naz.*, I. B. 54)[14], una de cuyas singularidades es haber sido escrito por el mismo Tomás, que sirvió durante algunos años de secretario benévolo a san Alberto. Ahora bien, el texto del primer comentario que este volumen contiene, sobre el *De caelesti hierarchia*, y solamente éste presenta la particularidad de estar dividido en "piezas" (*peciae*).

Para el que no esté familiarizado con las técnicas de fabricación del libro universitario antes de la invención de la imprenta, hay que aclarar que las piezas son cuadernos separados de un volumen manuscrito dado. Se podían confiar por separado a distintos copistas sin tener necesidad de inmovilizar la totalidad del libro; esto tenía la ventaja precisa de acelerar considerablemente la reproducción del volumen. Si se suponen veinte copistas trabajando simultáneamente sobre cada una de los veinte piezas de un mismo libro, éste se reproduciría en el tiempo en que se tardaba en copiar una sola pieza[15].

Este uso estaba ya vigente en París, donde había una gran demanda escolar, antes de 1250, pero en esta misma época era todavía desconocido en Bolonia, en donde aún no se había fundado una Universidad. La manera de identificar las piezas (una inscripción con letras grandes en el margen superior del primer folio de cada una) es, por otra parte, típicamente parisina. Según Simon, seguido por Shooner[16], lo que hacía el joven Tomás al servicio de Alberto era preparar la edición del comentario de este último con vistas a su reproducción, mediante este sistema; lo que quiere decir que él era el primer escribano de aquel. Esta

---

[13] P. Simon, *Prolegomena*, en *S. Alberti Magni Opera omnia*, Coloniensis, t. 37 / 1: *Super Dyonisium de divinis nominibus*, Bonn, 1972, pp. VI-VII.

[14] Cf. G. Thery, "L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples", *AFP*, 1931 (1), pp. 15-86; P. M. Gils, "Le MS Napoli, Biblioteca Nazionale I. B. 54 est-il de la main de S. Thomas?", *RSPT*, 1965 (49), pp. 37-59; H. F. Dondaine y H. V. Shooner, *Codices Manuscripti Operum Thomae de Aquino*, I, Roma, 1967, p. 8.

[15] Después de los trabajos de J. Destrez, *Etudes critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, Bibl. thomiste 18, París, 1933, pp. 5-31, los investigadores han progresado considerablemente en el estudio y conocimento de este sistema de difusión de libros y se han hecho también más conscientes de los problemas que plantea a las ediciones críticas. Entre los trabajos más recientes, podrá verse: L. J. Bataillon, B. G. Guyot, R. H. Rouse (ed.), *La production du livre universitaire au Moyen-Age, "exemplar" et "pecia"*, París, 1988; L. J. Bataillon, *Exemplar, Pecia, Quaternus*, en O. Weijers (ed.), *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen âge*, CIVICIMA 2, Turnhout, 1989, pp. 206-219.

[16] H. V. Shooner, "La production du livre par le pecia", en *La production du livre* (cf. n. 15), pp. 17-37.

última conclusión le parece excesiva a Leonardo Boyle: sin poner en duda el carácter autógrafo del texto ni su copia durante esta primera estancia en París, sí duda seriamente de que el texto copiado por Tomás haya podido servir de ejemplar destinado a la difusión universitaria. No solamente la escritura singular del joven religioso, sino una serie de argumentos se oponen a ello. Si su texto está dividido en piezas es porque ha copiado un manuscrito que estaba ya así; no es más que el primer testimonio conocido de este sistema pero no su primer escribano[17].

Sin profundizar más en estas precisiones, en extremo eruditas, se puede concluir de esta discusión que un nuevo investigador de alto nivel va naciendo en Tomás durante su prolongada estancia en París en esta época. Este manuscrito presenta otras particularidades que P. Simon analiza profundamente, pero éstas son suficientes para sacar una doble conclusión: Alberto compuso su comentario al *De caelesti hierarchia* cuando estaba todavía en París, y por tanto antes de 1248, y si Tomás, que lo copió con sus propias manos, según la costumbre parisina, fue uno de sus primeros beneficiarios, es que se encontraba también en París durante esta época. Volviendo sobre el texto de Tocco, del cual hemos partido, Simon observa con mucha lógica que el "deinde" no tiene el sentido de "statim" y que esto nos lleva a suponer que tuvo lugar un intervalo de tiempo muy largo entre la llegada a París y la marcha para Colonia, donde Tomás completaría, más tarde, la transcripción del curso de Alberto sobre Dionisio, pero donde ya no estará en la obligación de presentar su manuscrito de la misma forma que en París.

Weisheipl se adhiere a las conclusiones de Simon y de Gauthier concernientes a la más que probable estancia de estudios en París, pero se separa de Gauthier en cuanto éste último ve en Tomás un estudiante de la facultad de Artes. Normalmente los religiosos, dice Weisheipl, estudiaban en su convento, y según las constituciones de la Orden no podían, sin dispensa, hacer cursos en el extranjero; Tomás, pues, habría adquirido los conocimientos que atestigua por sus estudios privados[18]. Este hecho pudo ser posible, ciertamente, pero uno se pregunta si Weisheipl tuvo en cuenta todos los datos aquí presentes.

En un texto que data sin duda alguna de 1220, las constituciones dominicanas primitivas retomaban, en efecto, la antigua prohibición al clero de "no estudiar con los libros de los paganos", y se incluían en esta prohibición los libros de Filosofía y Artes Liberales, pero este mismo texto preveía que las

---

[17] L. E. Boyle, "An autograph of St. Thomas at Salerno", en A. Lobato (ed.), *Litera, Sensus, Sententia, Studi in onore del prof. Clemente J. Vansteenkiste*, Milán, 1991, pp. 117-134.

[18] Weisheipl, pp. 51-52; del mismo autor, cf. *Thomas d'Aquino*, pp. 5-6.

autoridades pudiesen dispensar al clero de esta prohibición[19]. Podemos pensar, pues, que Tomás habría conseguido esta dispensa, pues es precisamente una de las particularidades de la orden dominicana acordar las dispensas de diferentes puntos de obligación por razones de estudios[20]. En el caso de un sujeto dotado como Tomás, es por lo menos bastante probable. Pero tampoco es imposible, como asegura L. J. Bataillon, que religiosos cualificados o maestros seculares amigos hayan podido enseñar artes a sus cohermanos en el mismo convento. Esta enseñanza era indispensable para abordar los estudios de teología, pero todavía ignoramos cómo se dispensaba a los mendicantes[21].

Con relación al joven Tomás, hay que tener en cuenta, por otro lado, el tiempo tan breve del que disponemos para hacerle seguir un ciclo de estudios completos. Con bastante certeza, dejó Casino con una buena formación de base, pero los cuatro o cinco años de Nápoles (1239-1244) no debieron ser suficientes para terminar el ciclo en artes (normalmente eran necesarios seis o siete años para terminarlo[22]); es necesario, pues admitir, junto con Gauthier, que adquirió sus conocimientos de filosofía en París, o al menos que siguió algunos cursos, pues el nivel allí era sin duda superior al que había en Nápoles. Pero también

---

19 *De Oudste Constituties van Dominicanen*, A. H. Thomas (ed.), *Bibl. de la R. H. E.* 42, Leuven, 1965, p. 361: "In libris gentillium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inscipiant. Saeculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant, *nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare...*"; las Constituciones de Raimundo de Peñafort retoman estas prohibiciones en 1241; cf. *AFP*, 1948 (18), pp. 65-66. Podemos encontrar el texto de las *Constitutions primitives* de la orden dominicana traducidas al francés en: M. H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe*, París, 1955, pp. 136-184, o bien en M. H. Vicaire, *Saint Dominique, La vie apostolique*, París, 1965, pp. 161-197.

20 Cf. las *Constitutiones Antique*, Prol., en A. H. Thomas (ed.), *De Oudste Constituties*, p. 311; G. Meersseman, "*In libris gentilium non studeant.* El estudio de los clásicos prohibido a los monjes de la edad media?", en *Italia medievale e classica*, I, Padova, 1958, pp. 1-13; quien ha realizado una exégesis circunstanciada de las modificaciones aportadas sobre este punto a las antiguas constituciones dominicanas, constata que la frase final (nota precedente), introducida desde 1228, moderaría sensiblemente la rigidez primitiva, y que los superiores aseguran haber usado de ella durante mucho tiempo.

21 L. J. Bataillon, *Status quaestionis*, pp. 647-657, cf. p. 650.

22 Las informaciones que tenemos sobre la duración y el contenido de los estudios no siempre concuerdan; ver J. A. Weisheipl, "Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early Fourteenth Century", *MS*, 1964 (26), pp. 143-185; cf. art. "Artes liberales" (varios autores) del *Lexikon des Mittelaters*, 1980, 1, col. 1058-1063; para el lugar que ocupaban las artes liberales en la formación de un futuro teólogo, cf. L. Hödl, "Artes liberales", *Lexicon*, 1, col. 1061-1062; G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*, New York, Londres, Sydney, 1968, pp. 164-165; también puede verse F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, pp. 50-81 (^{2}1991, pp. 45-75).

hay que añadir que al mismo tiempo empezó a estudiar teología. Se necesitaban, al menos, cinco años de estudios para obtener el bachillerato que le permitía enseñar en calidad de teólogo. Si, como acabamos de ver, Tomás comenta las *Sentencias* desde 1252, hay que situar su enseñanza sobre Isaías en los años 1251-1252. Período de tiempo que comprende los cinco años de teología normalmente previstos. La solución se impone: la estancia de estudios en París ha sido una época de formación mixta, donde los superiores de Tomás, conscientes de sus dotes intelectuales, le permitieron comenzar sus estudios de teología mientras concluía su formación en filosofía.

Podemos resumir así lo que sabemos sobre estos primeros años dominicos: en el otoño de 1245, Tomás se pone en camino hacia París, siguiendo a Juan el Teutónico. Allí pasó los años 1246-1247 y los primeros meses de 1248, lo que hacen tres años escolares. No se excluye la posibilidad de que el primero de ellos haya sido el año de noviciado que Tomás todavía no había realizado desde su toma de hábito en abril de 1244[23]. En cuanto a los dos años siguientes, pudo haber estudiado artes, ya en la facultad, ya en el convento, pero nada impide que haya seguido al mismo tiempo algunos cursos de teología en Saint-Jacques con Alberto, del que copia *De caelesti hierarchia* en un manuscrito que es testimonio del sistema parisino de las "piezas". En 1248, sale hacia Colonia en compañía de Alberto, junto al que va a continuar sus estudios de teología, y a quien le servía de ayudante.

2. En Colonia (1248-1252)

La estancia de Tomás en Colonia, al contrario de la de París, jamás se ha puesto en duda, pues hay muchas pruebas de ella en las fuentes. El único problema es el concerniente a su duración. Sabemos que permaneció allí hasta 1252, pero los autores que desean eliminar su estancia en París, inician este período en 1246 (olvidando que Alberto no se encontraba todavía en Colonia). Después del calendario que acabamos de proponer, no cabe ya duda alguna.

El 7 de julio de 1248 (Pentecostés), el capítulo general de los dominicos reunido en París decide crear un *studium generale* en Colonia[24]. En esta ciudad, donde existía ya un convento dominico fundado en 1221/22 por el hermano

---

23 Es una sugerencia de Weisheipl, p. 52; si seguimos la cronología de Tugwell ocurría de otra forma: Tomás habría hecho su noviciado y su profesión antes de su reclusión por parte de su familia, cf. p. 204.

24 Esta medida, confirmada por los tres capítulos siguientes según la Regla, concerniría de hecho a las cuatro provincias siguientes: Provenza, Lombardía, Teutonia, Inglaterra, cf. *MOPH*, 3, p. 41.

Henri, compañero de Jordano de Saxe[25], es Alberto, cuya reputación se considera ya grande, el encargado de enseñar[26]. Allí marcha, a finales del año escolar en París, cuando los maestros terminaban sus lecciones el 29 de junio, y se lleva a Tomás para empezar el nuevo curso en otoño –en concreto, si mantuvo la costumbre de París–, el 14 de septiembre, fecha de la Exaltación de la Santa Cruz[27]. Se encuentran ya en Colonia para la Asunción, y es muy probable que Tomás asistiera al acontecimiento de la colocación de la primera piedra de la catedral que se celebró ese mismo día. Alberto habla en sus obras de los trabajos de excavación realizados para esta ocasión y que permitieron sacar a la luz maravillosos mosaicos antiguos[28].

Esta estancia en Colonia constituye una etapa decisiva en la vida de Tomás. Con toda probabilidad, es la época de su ordenación sacerdotal, pero sobre este tema no sabemos nada con precisión. Lo que sí sabemos es que san Alberto ejerció sobre él una influencia considerable. Durante estos cuatro años, desde los 23 a los 27 años de edad, Tomás pudo impregnarse profundamente del pensamiento de Alberto, teniendo en cuenta que continuó el trabajo ya empezado en París. Entonces pasó a limpio sus notas de los cursos sobre los *Nombres divinos* de Dionisio y sobre la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles. Trabajo considerable que Gauthier, después de Pelzer, estima que le llevó un tercio de las horas de trabajo en esta época[29].

Jamás se ha puesto en duda que Tomás hubiera seguido los cursos de Alberto sobre los *Nombres divinos*, pero es extraño que, siendo ya teólogo, hubiera seguido los cursos sobre la *Ética* que pertenecen normalmente al estudio de la Filosofía. Después de las investigaciones de Gauthier, que ha descubierto en el propio comentario de Tomás sobre la *Ética* cerca de 350 pasajes en los que "la influencia de Alberto es evidente", ya no es posible poner en duda las afirmaciones de los antiguos biógrafos. Estas reminiscencias no nos reenvían al comentario redactado más tarde por Alberto, cuando Tomás no era

---

25 Para esta fundación, puede verse Weisheipl, *Life and Works*, p. 38, o bien WN, p. 66.

26 Henri de Herford, *Liber de rebus memorabilioribus sive Cronicon*, ed. A. Potthast, Göttingen, 1859, p. 201: "Post tres annos magisterii sui Coloniam mittitur ad legendum".

27 Cf. P. Glorieux, "L'enseignement", p. 103.

28 Alberto Magno, *De causis et propietatibus elementorum*, I, tr. 2, cap. 3, Borgnet, 9, 605 b: "et nos *in Colonia vidimus* altissimas fieri foveas, et in fundo illarum inventa sunt paramenta mirabilis schematis et decoris, quae constat ibi homines antiquitus fecise, et congestam fuisse super ea post ruinas aedificiorum".

29 R. A. Gauthier, Leonina, t. 48, p. XVII, con reenvío a A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Philosophes médiévaux VIII, Lovaina, París, 1964, p. 282. El autógrafo de Tomás sobre los *Nombres divinos* se conserva en el manuscrito de Nápoles del que hemos hablado.

ya alumno suyo, sino más bien a ese curso anterior del que Tomás da testimonio de "un conocimiento profundo (el conjunto de sus recuerdos es prueba de ello), pero lejano (la frecuencia de sus olvidos lo muestra así)".

Aunque tal como parece, Alberto no se preocupó de seguir la producción teológica ulterior de Tomás, sabemos con certeza que éste continúa, por el contrario, prestando atención a las publicaciones de su antiguo maestro, hasta hacer en fichas su comentario sobre la *Ética*, para manejarla más fácilmente. Este trabajo ha dado nombre a la conocida obra con el nombre de *Tabula libri Ethicorum*, que se presenta como un léxico cuyas definiciones son muy a menudo citaciones casi literales de Alberto. Gauthier, que ha estudiado de cerca esta obra y hecho una edición, sugiere que Tomás pudo llevar a cabo la composición en el momento en que iba a empezar la *Secunda Pars* de la *Suma*. Si dejó el trabajo inacabado, podría ser porque su madurez (no iba a tardar en poner en marcha su propio comentario de la *Ética*) le había permitido percibir las imperfecciones de la obra de su antiguo maestro[30].

Diversas anécdotas datan de este período de Colonia; no podemos ignorarlas completamente, porque incluso aunque no fueran históricas, nos indican cómo sus contemporáneos percibían a Tomás. Por ejemplo la del "buey mudo de Sicilia"; podemos imaginar que es el carácter taciturno de Tomás lo que valió dicho apodo, pero en esta ocasión supo mostrar que era capaz de expresarse de manera magistral. Es entonces cuando Alberto habría afirmado proféticamente: "Le llamamos el buey mudo, pero resonará por su doctrina un mugido tal que tendrá repercusión en el mundo entero"[31]. Es difícil evitar esta historieta cuando se trata de Tomás, pero quizás sea necesario añadir que el apodo es menos peyorativo de lo que se puede pensar. Una antigua leyenda en la que aparece la madre de Reinaldo, su compañero del que volveremos a hablar más tarde, nos da probablemente la razón: "Era tan grande que debido a la masa de su cuerpo se le llamaba el buey de Sicilia. La madre del hermano Reinaldo, su socio, cuenta que cuando pasaba de largo, los campesinos abandonaban su trabajo en el campo y se acercaban para contemplarle, llenos de admiración hacia un hombre de tal corpulencia y belleza"[32].

Cualquiera que sea el sentido exacto de la expresión, esta anécdota (a la que hay que unir evidentemente la del repetidor improvisado que quiso ayudar a Tomás y quien finalmente se ve obligado a sacarle de apuros), es al menos una señal de que el valor intelectual de Tomás empezaba a ser reconocido e incluso

---

30 R. A. Gauthier, *Préface à l'édition de la Tabula libri Ethicorum*, Leonina, t. 48, p. B 5-B 55; Weisheipl, *Thomas d'Aquino*, pp. 13-14.

31 *Ystoria*, 13, p. 229 (Tocco, 12, p. 79).

32 M. H. Laurent, "Un légendier dominicain peu connu", *Anal. Boll.*, 1940 (58), pp. 28-47; cf. p. 43.

a entrar en la leyenda. No se puede decir a ciencia cierta que Alberto haya esperado tanto tiempo para persuadirse de ello. Es más probable que esas palabras reflejen algo de la verdadera posición que Tomás ocupaba cerca de Alberto: no la de un simple estudiante, sino más bien la de un ayudante que, concluyendo su propia formación, podía estar encargado de impartir ciertas clases[33]. Enseñanza de la que podemos apreciar su calidad gracias a su primer comentario escriturario conocido.

3. Biblia y espiritualidad: el *Super Isaiam*

A su llegada a Colonia, después de Nápoles y París –e independientemente de los detalles de sus años de estudio–, Tomás tenía ya siete u ocho años de formación (sin contar con lo que había aprendido él mismo durante su reclusión). Algunos autores piensan incluso que por esta época ya era lector en Teología (De Groot, Berthier, Pelster), y probablemente el bachiller bíblico de Alberto (Scheeben, Eschmann).

Weisheipl se adhiere esta hipótesis y sugiere que Tomás habría enseñado, en Colonia, *cursorie* sobre *Jeremías*, las *Lamentaciones* y una parte de *Isaías*[34]; esta lectura "destinada a los cursos" es, como sabemos, la que corresponde al bachiller bíblico durante los dos primeros años cuando daba sus primeros pasos como futuro maestro. Rápida por definición, "no entra en detalle sobre las distintas interpretaciones posibles... El fin del lector (es decir del profesor) es hacer entender el texto en su sentido literal"[35]. Es exactamente a esta definición a la que responden los *Comentarios sobre Jeremías* y las *Lamentaciones*, de las que Sixto de Siena, en el siglo XVI, negaba su autenticidad justamente por su pobreza doctrinal (*sterilitas doctrinae*). No vale, pues, la pena detenerse en ello; por el contrario, la exposición sobre Isaías, incluso cuando a veces deja al lector un poco vacío, es en algunos aspectos de una bella riqueza.

Los editores leoninos de *Super Isaiam* (que ignoraban todavía, es cierto, la sugerencia de Weisheipl) centraban más bien su redacción durante el primer año

---

[33] Nada impide imaginar el clima fraternal en el que pudo desarrollarse esta colaboración, ya que el mismo Alberto habla con bastante frecuencia de los *socii* que trabajaban con él, cf. Y. Congar, "*In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Note sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle, en G. Meyer y A. Zimmerman (ed.), *Albertus Magnus. Doctor universalis 1280/1980*, Mainz, 1980, pp. 47-57.

[34] Weispeipl, pp. 59-60 y pp. 404-405.

[35] P. Glorieux, "L'enseignement", p. 119; cf. M. D. Chenu, *Introduction*, pp. 207-208.

de enseñanza en París, en 1252-1253[36]. Pero los argumentos de Weisheipl no carecen de cierto peso: de una parte subraya que Tomás es enviado a París para leer las *Sentencias*, no la Biblia[37]; por otra, indica que si tuvo que empezar por allí, Tomás habría sido una excepción, pues ninguno de los maestros que se habían sucedido hasta entonces en la segunda cátedra dominicana había empezado su enseñanza por la lectura cursiva de la Biblia, sino por la de las *Sentencias*. Por otro lado, a mediados del siglo XIII no hay todavía un acuerdo unánime en que el bachiller sentenciario hubiera tenido que ser de antemano bachiller bíblico[38].

Esta sugerencia se encuentra bien fundamentada y ha recibido buena acogida por parte de críticos cualificados[39]. Aunque nos lleve a adelantar un poco su fecha, permanece dentro del mismo período cronológico relativo, generalmente mantenido para sus primeros comentarios escriturarios, que son, mejor que ninguna otra, la primera obra teológica de santo Tomás"[40].

Con relación a lo anterior, este primer título merece más atención de la que se concede habitualmente. Entre sus características se afirma ya el gusto de Tomás por una exégesis que prefiere el sentido literal. Curiosamente, esto mismo será el origen de una crítica sobre la autenticidad de esta obra. Sabemos que, en su interpretación de *Isaías,* 8, 4, Tomás piensa que el *puer* anunciado aquí es más bien el hijo del profeta y su mujer. Esta exégesis, demasiado próxima a la de los judíos que se negaban a ver en este verso un anuncio de Cristo, fue suficiente para hacer sospechar a Nicolás de Lyre desde 1326la paternidad tomista de este comentario; en cuanto a Sixto de Siena, también él lo consideraba indigno de Tomás, pues es demasiado poco sabio (*ob eruditionis inopiam*)[41]. Ahora bien, no cabe duda alguna de la autenticidad tomista de esta obra; no solamente se demuestra en los catálogos de las obras de Tomás desde antes del siglo XIII, sino que además disponemos de una buena parte de su manuscrito autógrafo, escrito con la célebre escritura *illegibilis*[42].

---

36 Leonina, t. 28, pp. 19-20; cf. la recensión de Weisheipl en *The Thomist*, t. 43, 1979, pp. 331-337.

37 *Ystoria,* 15, p. 235 (Tocco, 14, p. 81); cf. capítulo siguiente donde volveremos a ver este tema.

38 WN, p. 80, n. 29.

39 Cf. L. J. Bataillon, *RSPT*, 1980 (64), p. 119; C. Vansteenkiste, *RLT*, 1977 (19), n. 1, p. 12; M. V. Leroy, *RT*, 1978 (78), p. 666.

40 Leonina, t. 28, p. 20*, a propósito de *Super Isaiam.*

41 Cf. Leonina, t. 28, *Introduction*, pp. 3-4.

42 Se trata del comentario sobre los capítulos 34-50, que se conserva en el Ms. *Vaticanus latinus* 9850, cf. Leonina, t. 28, pp. 14*-15*, debemos rectificar aquí un error que nos señaló el sentido Hugues Shooner, algunos días antes de su muerte: se trata de un error de transcripción de un original mal escrito; cuando hablamos de una *littera inintelligibilis* a propósito de la escritura de

Las obras autógrafas de Tomás son muy raras; imposible que no despierten interés alguno. Siempre es interesante ver un genio en su trabajo, descubrir sus dudas, sus tachaduras, sus nuevos desarrollos y, finalmente, el estado último de su pensamiento. El manuscrito de *Super Isaiam* tiene el interés complementario de dejarnos entrever a Tomás intentando preparar, no un libro que haya tenido tiempo de madurar, sino su curso. En el extremo opuesto de las *reportationes,* que son la puesta en limpio, más o menos esmerada, de los cursos seguidos por un estudiante, o bien notas estenografiadas por un secretario (como a menudo hacía Reinaldo con Tomás), las notas del *Super Isaiam* han sido traspasadas al pergamino, día a día, por el joven bachiller con vistas al curso que debía impartir durante las horas siguientes, y presenta todas las características de ser un trabajo apresurado. Esto puede explicar, al menos en parte, el carácter cortado de su estilo, que parece acentuarse después de los primeros capítulos. Aunque había tenido algo de tiempo para preparar sus primeras lecciones, la frecuencia con que debía impartirlas consumió rápidamente sus reservas, y quedó obligado a dar las lecciones a partir de un texto que no estaba redactado en su totalidad.

Todo esto lo describió con mucha precisión hace ya tiempo el P. M. Gils[43]; pero, a parte de las generalidades, ha llamado igualmente la atención una originalidad de este obra. Se trata de unas breves anotaciones al margen en estilo telegráfico que acompañan al texto propiamente dicho. No sabemos cómo las llamaba Tomás, pero Jacobo d'Asti, el primer transcriptor en escritura clara del texto autógrafo las ha llamado *collationes*. Se presentan en forma de esquemas, escritos en *illegibiles*, como el resto del texto, y se encuentran enlazadas, unidas, por trazos en abanico. A partir de una palabra del texto de Isaías, Tomás anota rápidamente lo que le ha sugerido, y que le interesa retener con vistas a una prolongación pastoral o espiritual de su comentario literal (hay anotaciones semejantes en el *Super Ieremiam*, pero se ha perdido su autógrafo).

Esta palabra, *collationes*, hace pensar automáticamente en notas dirigidas a la predicación; es sabido que el término *collatio*, que contaba ya por aquella época con una larga historia, venía a designar los sermones que se pronunciaban en Vísperas[44]. Pero se puede referir también, y puede ser el sentido primero de

santo Tomás –que no es apenas "inteligible"; hay que leer en realidad: *littera illegibilis*– lo que es mucho más comprensible (cf. H. F. Dondaine, H. V. Shooner, n. 14, noticia 3, p. 7). Las malas costumbres son tenaces: lo veremos en las citas que hacemos de otros autores.

[43] P. M. Gils, "Les "collationes" marginales dans l'autographe du commentaire de S. Thomas sur Isaïe", *RSPT,* 1950 (42), pp. 259-264.

[44] Cf. J. P. Torrell, "La pratique pastorale d'un théologien du XIIe siècle: Thomas d'Aquin prédicateur", *RT*, 1982 (82), pp. 218-219; J. Hamesse, "Collatio et reportatio: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Age", en O. Weijers (ed.), *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Age*, CIVICIMA 1, Turnhout, 1988, pp. 78-87. Cf. pp. 78-82.

la palabra *collatio,* a cosas agrupadas, o como dice Gils: "ensambladas". "Las *collationes* del *Super Isaiam* son ensamblajes de citas de la escritura, relaciones que le ha sugerido tal palabra de Isaías y que no encuentran su lugar en el comentario estrictamente literal, pero inspiran aplicaciones morales y espirituales". Su situación en el margen no debe, por tanto, inducir a error, "pertenecen esencialmente al comentario del cual constituyen la parte espiritual, mística, que decían los antiguos"; se puede, pues, considerar "la más auténtica colección de obras espirituales de santo Tomás"[45]. Son tan importantes como el comentario mismo, y desde el comienzo de su carrera Tomás deja percibir de manera decisiva los rasgos más sobresalientes en su estilo de comentar la Escritura: si en el comentario da la primacía a la exégesis literal, las *collationes* muestran también y al mismo tiempo, la fuente espiritual que le animaba.

Hemos estudiado en otro lugar con suficiente amplitud las 24 *collationes* de la parte autógrafa[46], pero merecería la pena dedicar un estudio parecido a las que han sido introducidas en el cuerpo del texto por Jacobo D'Asti. Se pueden reconocer fácilmente las *notas* o *notandum* que las introducen, y van destinadas a llamar la atención del lector y que advertir que el autor cambia de registro, pasando del sentido literal al sentido espiritual. Como no podemos hacer aquí este trabajo, creo necesario, al menos, presentar una de las *collationes* para hacer comprender al mismo tiempo la manera de proceder de Tomás y la riqueza de estos pequeños textos desconocidos. Son de un interés muy especial para valorar la espiritualidad tomasiana[47].

Así, a propósito de *Isaías,* 48, 17: "Yo te enseño cosas *útiles*", Tomás comenta:

"La palabra de Dios es útil para:

–iluminar la inteligencia, *Prov.*, 6, 23: "La enseñanza es una luz";

–alegrar la sensibilidad, *Sal.*, 119, 103: "Cuán dulce a mi paladar es tu promesa";

---

45 P. M. Gils, *Les collationes*, pp. 255, 262, 264.

46 J. P. Torrell, D. Bouthillier, "Quand saint Thpomas méditait sur le prophète Isaïe", *RT,* 1990 (90), pp. 5-47, de donde tomamos aquí uno y otro pasaje. Habría que rectificar la desafortunada expresión (pp. 8-9) que da a entender que sólo la parte autógrafa está enriquecida con estas anotaciones; al contrario, están igualmente diseminadas por el conjunto del texto, del cual son inseparables; por otra parte, esta forma de proceder no era exclusiva de Tomás, y se encuentra en ejemplares de su contemporáneo Pedro de Tarantasia, y también en Hugo de Saint-Cher (cf. Leonina, t. 28, p. 16 y n. 7).

47 Es sorprendente comprobar que antes de nuestro artículo (cf. n. 46) solamente H. D. Saffrey había dedicado algunas palabras a estas *collationes*, cf. "Saint Thomas d'Aquin et l'heritage des anciens", en *VII centenaire de saint Thomas d'Aquin et restauration de l'église des Jacobins,* Chronique de l'Insititut catholique de Toulouse, 1975, n. 4, pp. 73-90; cf. pp. 76-77.

–inflamar el corazón, *Jer.*, 20, 9: "siento en mi corazón un fuego abrasador"; *Sal.*, 105, 19: "La palabra del señor le inflama";

–rectificar en el trabajo: *Sal.*, 24, 5: "Dirígeme en tu verdad, enséñame";

–obtener la gloria: *Prov.*, 3, 21: "Observa el consejo y sé prudente";

–instruir a otros: 2 *Tim.*, 3, 16: "Toda Escritura inspirada por Dios es útil para enseñar, refutar...".

Esta última *collatio* es una meditación muy estructurada sobre el lugar de la palabra de Dios en la teología y la predicación. Ante todo es una luz para la inteligencia; pero la sensibilidad encuentra también un sitio en la misma: meditar la palabra de Dios causa alegría; incluso inflama el corazón. La afectividad teologal –la caridad que sobrenaturaliza nuestro poder de amar– es necesaria en la Teología. Tomás no lo olvida, y en efecto, en toda su antropología se transparenta esta serie: inteligencia, sensibilidad, corazón. Asimismo, cuando habla de "rectificar en el trabajo" no hay que entender una obra puramente material, sino un obrar moral del hombre que, vuelto hacia lo recto, está destinado a obtener la gloria. Estos dos últimos puntos, así como los anteriores, no pueden leerse por separado. Así se comprueba de paso la finalidad práctica que Tomás confiere a la Teología[48]. En la expresión "instruir a otros" podemos ver, sin temor a equivocarnos, la señal característica del joven hermano predicador. La predicación de la Palabra no es un fin en sí misma. Esta Palabra está destinada por Dios a su Pueblo; la reflexión teológica, lo mismo que la meditación con vistas a la predicación, no son nada más que estaciones previas.

Estas etapas preparatorias responden siempre a una verdadera necesidad, pues ni los teólogos ni los predicadores son puros instrumentos, son verdaderas causas segundas. Esa es la razón por la que se han tenido que formar larga y seriamente por el estudio y la meditación. Aunque resulte un poco incongruente citar aquí unas palabras de Nietzsche, diremos con él: "el que quiera un día predicar / debe en silencio meditar largo tiempo. El que quiera llevar el rayo / debe por largo tiempo permanecer siendo nube"[49].

Este elogio de la Palabra de Dios no es raro en Tomás. Se puede comprobar viendo la manera de empezar el comentario del segundo artículo del Credo. Enumera cinco actitudes con relación a la palabra de Dios: 1) Ante todo hay que *escucharle* con agrado: "Uno de los signos de que amamos a Dios es escuchar gustosamente su Palabra". 2) A continuación hay que *creerla*, "pues es así como la Palabra de Dios, es decir, Cristo, habita entre nosotros". 3) También es necesario *meditarla* continuamente, "pues no basta creerla, se necesita volver cons-

---

48 Cf. *STh* I q1 a1.

49 Cf. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Livre de poche), París, 1963, p. 264 (trad. personal a partir del original).

tantemente sobre ella, de otro modo no sería de utilidad ninguna; pero si se medita, es muy útil contra el pecado". 4) Es preciso, por otro lado, *comunicarla* a los demás por la exhortación, predicación y ejemplo (*commonendo, praedicando, et inflammando*). 5) Finalmente, hay que *cumplirla* para ser, como dice Santiago: "realizadores de la Palabra, y no sólo oyentes olvidadizos". Tomás acaba con gran belleza: estas cinco actitudes han sido observadas por la Virgen María, en este mismo orden, cuando engendró al Verbo de Dios: "ante todo, ella ha escuchado... después se ha adherido por la fe... después la ha guardado y llevado en su corazón... la ha puesto en el mundo, y finalmente la ha alimentado y amamantado..."[50]. Esta *laus Mariae*, por breve que sea, dice mucho con pocas palabras.

Para Tomás la escucha atenta de la Palabra de Dios (*diligens Verbi Divini auditio*) es un medio privilegiado para tener amor de Dios, pues el recuerdo de los beneficios que Dios nos ha dado es eminentemente apto para despertar en nosotros ese amor. El ejemplo de los discípulos de Emaús está ahí para confirmárnoslo: su corazón estaba inflamado completamente de amor cuando Jesús les explicaba las Escrituras por el camino[51]. Es también la forma más segura de permanecer fiel en este amor, explica Tomás, cuando comenta el precepto de observar el descanso del sábado. No se trata de un pretexto para la ociosidad, sino de un descansar para Dios ocupándose en santos ejercicios, en la celebración de los sacrificios espirituales, y en la meditación de la Palabra de Dios. En cuanto a este último punto, Tomás, muchas veces tan duro con los judíos, no duda en ponerlos aquí de ejemplo para los cristianos, pues ellos pasan el sábado meditando los oráculos de los profetas: "Los cristianos, en los que la justicia debe ser más perfecta, deben en este día dirigirse a la iglesia para oír la predicación: 'el que es de Dios escucha las palabras de Dios'. Deben también hablar de cosas útiles (para la salvación): que ninguna maldad salga de vuestra boca, sino solamente palabras que edifican. Estas dos cosas son útiles, en efecto, incluso para el pecador, pues su corazón debe cambiar a mejor... Es lo contrario de lo que les ocurriría a los buenos si no escucharan o no hablaran sobre cosas útiles. 'Las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres'. La palabra es también útil para el que está tentado, pues la Palabra del Señor instruye al ignorante: 'tu Palabra es una luz sobre mis pasos'. Incluso inflama al tibio: la Palabra del Señor lo ha inflamado'"[52].

Los relatos de los biógrafos corroboran totalmente esta enseñanza. Precisamente a propósito de su predicación, Tocco escribe: "a menudo se ha oído que

---

50 *Sur le Credo*, n. 895-896.

51 *Collationes in decen precepta*, IV, J. P. Torrell (ed.), *RSPT*, 1985 (69), pp. 30-31 (en adelante: *Collationes*).

52 *Collationes*, XVII, pp. 238-239.

se extrañaba enormemente cuando algunos, principalmente religiosos, se permitían hablar de otras cosas que no fuera Dios y lo que concierne a la edificación de las almas. Por eso desde su juventud tenía la costumbre, cuando en los recreos comunes sus interlocutores desviaban la conversación sobre otros temas, distintos de Dios y de lo que Él ha ordenado, de marcharse de la reunión, cualquiera que fuese"[53]. Demasiado riguroso, puede pensarse... Se trata simplemente de practicar lo que Tomás había aprendido del santo fundador de la orden de predicadores, que no hablaba más que de Dios o con Dios (*nonnisi cum Deo aut de Deo loquebatur*).

El interés de esta última *collatio* de la parte autógrafa es que nos permite acercarnos de manera directa a las preocupaciones personales del joven dominico. De hecho, las alusiones, discretas pero precisas, al ideal de santo Domingo que el joven predicador debía venerar de forma muy eminente, son frecuentes en las *Collationes*. Pero también se encuentran, al menos esbozados, los grandes temas espirituales de todos los tiempos: Dios, Cristo y el Espíritu Santo; también otros temas más precisos: la presencia de Dios, la oración, la elevación del alma a Dios, la colaboración con la obra del Espíritu Santo, los efectos nefastos del pecado, el arrepentimiento, las lágrimas de la compunción, la exigencia de la pobreza, la templanza y la discreción, la paz en la muerte. Todo esto es más sorprendente porque, aparentemente, todas estas enumeraciones brotaron espontáneamente. Tomás probablemente no pensó escribir los principales puntos de un tratado de vida espiritual, pero a nosotros no nos está prohibido considerarlos desde este punto de vista.

Si ahora dejamos a un lado los temas para considerar el estilo en que han sido tratados, se percibe rápidamente que Tomás actúa por asociación de palabras. Esto no se percibe inmediatamente cuando se lee la traducción, pero no ocurre lo mismo en la versión original del latín: en cada cita se encuentra la palabra característica que ha provocado el recuerdo. Basta estar atento para observarlo. Podríamos pensar que Tomás trabajó con ayuda de unas concordancias (existían ya en su tiempo); es posible, pero esto no es suficiente para explicarlo todo. En efecto, de 130 referencias bíblicas en estas 24 *collationes*, 25 proceden de los *Salmos*. Si exceptuamos *Isaías* (12 citas), el libro de los *Proverbios* –el más citado después de los *Salmos*– queda muy atrás con 10 citas.

La prioridad de los *Salmos* en relación al conjunto de los otros libros citados es indiscutible. Si buscamos el por qué de estas preferencias, podemos pensar en primer lugar que estas citas son eco de la oración personal de Tomás; no ha realizado únicamente un trabajo con concordancias sin más, sino que el material que le viene espontáneamente al espíritu lo ha meditado largamente. Con esto se inscribe en la gran tradición patrística, en la que el Salterio es, con gran diferen-

---

[53] *Ystoria*, 48, p. 351 (Tocco, 48, p. 122).

cia, el libro más citado. Pero el mismo Tomás nos ha comunicado la razón de esta preferencia en su prólogo al comentario del Salterio: "Todo lo que concierne a la finalidad última de la Encarnación está revelado en el Salterio con tal claridad que podríamos creer estar leyendo el evangelio y no una profecía". Y en la más pura tradición de san Agustín, del que también es heredero, va aún más lejos: "La materia de este libro es Cristo y su Iglesia"[54].

Después de los *Salmos* y los *Proverbios*, los libros bíblicos más citados son *el Cantar de los Cantares* y el *Eclesiástico* con 8 y 7 citas respectivamente. Es sorprendente que el Nuevo Testamento se cite menos (*Mateo*, 5 veces; *Juan*, 5; *Éfeso*, otras 5; 2 *Corintios*, 5; *Romanos*, 4). Esta desigualdad podría explicarse por a una ley general observada en todos sus contemporáneos, que prefieren los libros sapienciales, pues se prestan más fácilmente a la moralización, parte integrante de la exégesis de este tiempo[55].

Más allá de la precisión de la estadística, se ve también hasta qué punto los comentarios espirituales están penetrados de la experiencia de los profetas, de los sabios, de los apóstoles y de los evangelios. La espiritualidad de Tomás tiene un incontestable matiz bíblico. También se puede apreciar lo que más le impresiona de los textos y su actitud ante Dios y su Palabra y, en gran manera, por el ejemplo citado, su fuente de predicación; en pocas palabras: su alma de apóstol y de santo. Cuando se sabe lo reservado que era Tomás, que apenas dejaba percibir, detrás de las líneas del texto, el hombre que era, estas informaciones no tienen precio. Como han dicho muy bien los editores leoninos: "no es más que un manuscrito del *Super Isaiam* y ya se puede asistir, al margen del comentario literal, a ese nacimiento de las *collationes* con su juego de textos sagrados, haciendo resplandecer el carácter unívoco de la *historia*"[56].

---

[54] Prólogo al *Comentario a los Salmos*, "Omnia enim quae ad finem incarnationis pertinent, sic dilucide traduntur in hoc opere, ut fere videatur evangelium, et non prophetia"; "materia huius libri est Christus et membra eius".

[55] Cf. J. Verger, "L'éxegèse de l'Université", en P. Riche, G. Lobrichon, *Le moyen Age et la Bible*, París, 1984, pp. 199-232; cf. pp. 244 y 232.

[56] Leonina, t. 28, p. 20. Hay que añadir a la documentación relativa del *Super Isaiam*, un bello estudio de D. Bouthillier, "Le Christ en son mystère dans les collationes du *Super Isaiam* de saint Thomas d'Aquino", en *Ordo sapientiae et amoris*, Friburgo, 1993, pp. 37-64.

III

PRIMEROS AÑOS DE ENSEÑANZA EN PARÍS (1252-1256)

Según Guillermo de Tocco, poco antes de finalizar su estancia en Colonia (hacia finales de 1251 o comienzos de 1252), el maestro general de los dominicos pide a Alberto que le recomiende un teólogo joven capacitado para ser nombrado bachiller y enseñar en París[1]. Alberto le propone a Tomás, a quien juzga suficientemente preparado *in scientia et vita*[2]. Juan el Teutónico parece que tuvo sus dudas, no porque no conociese a Tomás –puesto que le había conocido en las especiales circunstancias del principio de su vida en la orden (Tocco no habría adelantado esta explicación si no estuviese equivocado sobre la identidad del maestro general)– sino más probablemente por su edad: Tomás no tenía más que 27 años y según los estatutos de la Universidad, era necesario tener 29 para asumir canónicamente el cargo[3].

También se ha sugerido que Juan el Teutónico, conociendo la agitada situación de la Universidad de París en aquella época, dudaba en enviar un hombre al que juzgaba demasiado pacífico. Si así ocurrió, Tomás no tardó en desengañarle. Sea lo que fuere, Alberto insistió y escribió al cardenal Hugo de Saint-Cher para conseguir su apoyo. El dominico, segundo Maestro en Teología en París, célebre todavía hoy por su obra teológica y exegética[4], conocía bien la

---

1 *Ystoria,* 15, p. 235 (Tocco, 14, pp. 80-81); Tocco precisa en su cuarta redacción que este maestro general era Juan de Vercelli; en realidad siempre se ha tratado de Juan de Wildeshausen, el Teutónico, que permaneció con este cargo hasta su muerte: el 3/4 de noviembre de 1252 (cf. Käppeli, II, p. 47); Juan de Vercelli no comenzó su gobierno hasta 1264, después del generalato de Humberto de Romanos.

2 Tocco emplea dos veces esta fórmula con pocas líneas de intervalo. Lo hace con una intención: los estatutos de Roberto de Courçon indican que no podía ser maestro de teología en París más que un teólogo ejemplar en ciencia y virtud: *nisi probante vite fuerit et scientie* (*Chartul.*, 20, p. 79).

3 Cf. P. Glorieux, "L'enseignement", p. 114.

4 Cf. Käppeli, II, pp. 269 ss; Glorieux, *Répertoire,* I, n. 2, pp. 43-51.

situación. Era entonces (1251-1253) legado de Inocencio IV en Alemania, y con este motivo pasó muchas veces por Colonia, porque le gustaba hablar mucho con el maestro Alberto, así como con su ayudante Tomás[5] y probablemente en estos años encontró allí dos veces a Juan el Teutónico[6]. Parece, pues, que por mediación suya Alberto tuvo éxito en su propuesta[7]. Tomás recibió la orden de dirigirse inmediatamente a París y de prepararse para enseñar las *Sentencias (ut... ad legendum sententias se pararet)*[8]. Comenzó su enseñanza como bachiller en septiembre de ese mismo año 1252 bajo la responsabilidad del maestro Elías Brunet de Bergerac[9] de la provincia dominicana de Provenza, que ocupaba la plaza vacante por Alberto Magno.

Tomás debió encontrar en París un clima intelectual menos apacible que el que había conocido en Colonia. Era una ciudad más grande, uno de los centros intelectuales de la Cristiandad con una larga y movida tradición universitaria. Basta citar la huelga general de maestros y estudiantes de 1229-1231, que abandonaron París para establecerse unos en Angers y la mayoría en Toulouse. Prevista en sus comienzos para seis años[10], sus efectos fueron rápidamente anulados, porque al comenzar el curso siguiente, en septiembre de 1229, el dominico Rolando de Cremona inauguraba su cátedra de teología. Las órdenes mendicantes fueron así las que terminaron con la huelga, lo que les fue reprochado durante mucho tiempo y contribuyó a la constante degradación del clima entre ellos y los maestros seculares[11].

---

5 Cf. J. H. H. Sassen, *Hugo von St. Cher. Seine Tätigkeit als Cardinal*, 1244-1263, Bonn, 1908, p. 62.

6 Cf. Sassen, *Hugo von St. Cher*, pp. 38 y 62.

7 *Ystoria*, 15, p. 235 (Tocco, 15, pp. 80-81): "Suasu Ugonis Cardinalis eiusden ordinis, cui erat de ipso per litteras intimatum, praedictus magister ipsum (Thomam) in predicti studii baccellarium acceptavit"; cf. WN, p. 79.

8 Es pues el maestro general de la orden quien designa a Tomás para esta enseñanza en París; se ve aquí anticipado en la práctica lo que será oficial más tarde en los capítulos generales de Bolonia (1267) y París (1269). Cf. *MOPH*, 3, 138 y 150. Puede verse en Glorieux, *Répertoire*, I, pp. 36-38, las grandes líneas del delicado beneplácito que regirá las relaciones de estudio de Santiago y de la Universidad; sobre el bachiller sentenciario en general y sobre el desarrollo concreto de la enseñanza, cf. Glorieux, "L'enseignement", pp. 111-118.

9 Se saben pocas cosas de este hombre. Había sido lector en el Studium de Montpellier de 1246 a 1247 antes de ser llamado a París; no se conoce de él más que algunos *excerpta*; cf. Käppeli, I, p. 363; Glorieux, *Répertoire*, I, n. 12, p. 84.

10 Cf. el decreto de los 21 provisores de la Universidad, 27 de marzo de 1229. *Chartul.*, n. 62, p. 118.

11 Cf. la declaración de estos maestros seculares contra los religiosos, y especialmente contra los dominicos, *Chartul.*, n. 230, pp. 252 ss.

Otra cuestión sacudía periódicamente el pequeño mundo intelectual parisino desde comienzos de siglo: el lugar que había de ocupar la enseñanza de Aristóteles, algunos de cuyos libros quedaron oficialmente prohibidos en 1250[12]. Esta prohibición era letra muerta, ya lo hemos dicho, pero permitía a la joven Universidad de Toulouse centrar astutamente su publicidad en torno al hecho de que allí se podían estudiar los libros prohibidos en París[13].

Ahora bien, entre 1252 y 1255, es decir, durante la primera parte de la estancia de Tomás, la Facultad de Artes había finalmente conseguido el permiso para enseñar en público todos los libros de Aristóteles[14]. Aunque esto era solamente el reconocimiento de una situación de hecho[15], e incluso aunque para Tomás esto no constituyera ninguna novedad absoluta –porque ya se había rozado con Aristóteles durante el tiempo de su estudio en Nápoles– no por ello este hecho dejaría de tener importantes repercusiones. Iba a contribuir a la cristalización de una oposición de la Facultad de Teología a la Facultad de Artes, que encontraría su punto culminante con la condena de 1277. Nuestro joven dominico estará entre las víctimas de la desconfianza general de una corriente reaccionaria contra la filosofía y 25 años más tarde será englobado en las condenas dirigidas contra el "averroísmo", palabra que será necesario aclarar.

Tendremos que hacernos cargo en más de una ocasión de las distintas repercusiones de este conflicto, latente en la época en que Tomás llega a París; pero podemos aclarar ahora un equívoco mantenido durante mucho tiempo en numerosos libros destinados a un público más o menos amplio. Se repite con cierta frecuencia desde finales del siglo XIX[16] que este período está dominado por la oposición del agustinismo al aristotelismo, quedando identificado este último con santo Tomás y los dominicos, y el primero con san Buenaventura y los franciscanos. Esta manera de ver las cosas está tan anclada en las mentes que ha

---

12 Puede verse un resumen de las prohibiciones y permisiones sucesivas en F. Van Steenberghen, *La Philosphie au XIIIème siècle*, 81-117 (^{2}1991, pp. 75-107); más breve: E. H. Weber, *La personne humaine au XIIIème siècle*, Bibl. Thom. 46, París, 1991, 1-15.

13 Carta dirigida a todos los profesores y estudiantes del mundo entero, hacia finales de 1229, *Chartul.*, n. 72, pp. 129-131; cf. p. 131.

14 *Chartul.*, n. 246, pp. 277-279; Dufeil, *Polémique*, pp. 150-152.

15 F. Van Steenberghen, pp. 143-148 (^{2}1991, pp. 130-134) explica bien que desde 1240 (y quizás haya que adelantar esta fecha) las repetidas prohibiciones pontificales permanecían como letra muerta.

16 Uno de los primeros en formularla –pero con matices que a veces quedarán olvidados– es sin duda P. Ehrle, "Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik II: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13, Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1889 (5), pp. 603-613; "L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali", *Xenia tomistica*, 3, pp. 517-588.

llegado a ser lugar común historiográfico, aunque desde hace más de cincuenta años los trabajos de los historiadores del pensamiento de esta época muestran, sin dejar sombra de duda, que este agustinismo tiene algo de mezcla árabe y judía, y que quienes lo apoyan también estudian a Aristóteles[17]. Por el contrario, sus adversarios, Tomás de Aquino a la cabeza, se consideraban herederos legítimos de san Agustín. Si se quiere hacer justicia a sus actores –tendremos ocasión de repetirlo– esta historia requiere una aproximación mucho más matizada de lo que permite entrever este breve esquema.

1. El bachiller sentenciario

A la espera de emplearse a fondo en estos episodios poco gloriosos, Tomás se enfrenta a una nueva y gran tarea: comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Después de la estancia como bachiller bíblico en Colonia, ésta era la segunda etapa de su camino para llegar a ser Maestro de Teología. Tal y como a menudo se cita, el comentario a las *Sentencias* se consideraba la obra que el aspirante debía presentar para llegar a ser Maestro en la Facultad de Artes. Después de esto, Tomás sólo tendría que superar la tercera y última etapa, su período de bachiller "formado" (*baccalarius formatus*), que tenía como tarea principal asistir a su Maestro en las disputas[18].

Después de casi un siglo de existencia –pues su edición definitiva fue publicada entre los años 1155 y 1158–, este libro había entrado en la Universidad a partir de Alejandro de Hales, que fue el primero en utilizar las *Sentencias* como texto base para su enseñanza desde 1223 a 1227. Este futuro Maestro franciscano fue probablemente el que organizó esta obra en distinciones, artículos y

---

[17] Entre los trabajos que han contribuido a cambiar el enfoque de esta época hay que recordar a F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origins de l'aristotélisme parisien*, Essais philosophiques 1, París, 1946; D. A. Calus, *Introduction of Aristotelian Learning at Oxford*, Proceedings of the British Academy 29, Londres, 1944. Los primeros comentarios conocidos de la *Física* y la *Metafísica* son obra de Roger Bacon en París y de Richard Rufus en Oxford, y Kilwardby ha sido uno de los primeros en comentar no sólo la *Lógica*, sino también la *Ética*; ahora bien, los tres son "agustinos", como también lo es el maestro de artes anónimo, hacia 1245-1250, cuyo curso ha sido publicado por R. A. Gauthier, *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata*, Grottaferrata, 1985; cf. pp. 18*-22*.

[18] Cf. D. Glorieux, "L'enseignement", p. 93 y pp. 97-99; J. Vegger, art. "Baccalarius", *Lexicon des Mittelalters*, 1, 1980, p. 1323; G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Londres, 1968, p. 167.

capítulos[19], cuando en su origen estaba dividida únicamente en libros y capítulos. Las *Sentencias* se utilizaron –pronto con carácter obligatorio– en las Escuelas durante tres siglos y, *volens nolens*, todos los escolásticos se vieron obligados a verter sus enseñanzas en este molde, cada vez más ficticio. Un detalle que afecta a Tomás de cerca nos da a conocer la importancia considerable que muy pronto se le dio: las Constituciones de los dominicos, en un texto de 1234, prescriben que los hermanos destinados a los estudios deben recibir de su provincia los tres libros básicos: la Biblia, las *Sentencias* y la *Historia scholastica* de Pedro le Mangeur[20].

Se sabe que Pedro Lombardo quiso inaugurar un nuevo estilo de enseñanza, para el que emprendió el trabajo de reunir en un solo volumen las diversas opiniones (*sententiae*) de los Padres de la Iglesia sobre los diversos temas que trata la Teología, citando ampliamente los textos para comodidad de maestros y estudiantes. Como ha observado el P. Chenu, la obra de Lombardo ofrece "el beneficio y también los límites de un capital patrístico bien ordenado, decantado, digerido, sabiamente asimilado... demasiado prosaico..., pero a causa de esto mismo ha sancionado el progreso más seguro y, cara al futuro, suministra un material de trabajo con el que pueden cumplirse las iniciativas más libres, haciendo cada vez más neutras las bases de las que parten"[21].

De hecho los teólogos no tardaron en abandonar las servidumbres de un estricto comentario y en introducir osadamente nuevas consideraciones, a veces muy alejadas de las de Lombardo. Por ello los *Comentarios* a las *Sentencias* pueden ser considerados con pleno derecho como obras teológicas, reveladoras del pensamiento del autor.

Tomás no fue ni el primero ni el único en ir "más allá de Lombardo", pero fue, sin duda, uno de los que lo hicieron más resueltamente. Materialmente su comentario de cada "distinctio" se presenta como una serie –más o menos larga, según los casos– de cuestiones divididas a su vez en artículos y estos subdividi-

---

19 Esta obra no tiene necesidad de ser presentada; nos remitimos al estudio antiguo pero siempre útil de J. De Ghellinck, art. "Pierre Lombard", *DTC*, 1935 (12, 2), col. 1941-2019. Sólo hace falta poner al día la documentación con los trabajos de I. Brady, art. "Pierre Lombard", *DS*, 1986 (12, 2), col. 1604-1612, y sobre todo los *Prolegomena* a la reciente edición de las *Sententiae*, 2 vols., Grottaferrata, 1971 y 1981.

20 *Constitutiones Antiques*, II, 28, ed. A. H. Thomas, p. 361; M. D. Chenu, *Introduction*, p. 227, 1, que ha llamado nuestra atención sobre este punto, se remite por equivocación a las *Acta* del capítulo de Montpellier celebrado en 1265 (*MOPH*, 3, p. 129), pero éste no dice una palabra sobre ello, y la prescripción es mucho más antigua.

21 Chenu, *Introduction*, pp. 228-229; cf. pp. 226-237 que sitúan las *Sentencias* dentro de la obra de Tomás. Puede verse, para mayor amplitud, el artículo del P. Glorieux, *Sentences (commentaires sur les)*, *DTC*, 1941 (14, 2), pp. 1860-1884.

dos en subartículos (las *quaestionculae*), estando encuadrado este conjunto por una *divisio textus*, al comienzo, y una *expositio textus*, al final, en las que se pueden ver las reminiscencias del comentario literal cada vez menos considerado. Si se quiere tener una idea de las proporciones que toma el texto del joven profesor con relación al del maestro, se puede poner el ejemplo, en otras ocasiones ya utilizado, por el P. Chenu: las dos páginas de la distinción 33 del Libro Tercero dan a Tomás la ocasión de exponer 41 cuestiones que desarrolla en 88 páginas.

Pero sobre todo es el contenido y la inspiración lo que cambia. El joven bachiller no oculta nada y sus preferencias aparecen inmediatamente. Se pueden contar más de dos mil citas de Aristóteles en los comentarios de los cuatro libros de Lombardo (La *Ética a Nicómaco* ocupa el primer lugar con unas 800 citas; la *Metafísica* viene muy detrás con cerca de 300; *la Física* y el libro *De anima* cuentan con alrededor de 250). Dado el estado actual de las ediciones del libro de las *Sentencias,* estas cifras comportan un margen de aproximación, pero al menos indican un orden de preferencias. San Agustín, el autor más venerado después de Aristóteles cuenta con un total de algo más de mil citas (500 del Pseudo-Dionisio, 280 de Gregorio Magno, 240 de Juan Damasceno). El P. Chenu creyó que se podían hacer algunas comparaciones sorprendentes cotejando las 133 citas de la *Ética a Nicómaco* en esta distinción 33 del libro III, con las 12 de Alberto Magno y las 3 de Buenaventura[22]. En realidad, hay que manejar estas cifras con cierto cuidado, pues en 1245, fecha en la que Tomás redacta el *Comentario* del tercer Libro de las *Sentencias*, sólo estaban traducidos los libros I-III de la *Ética*. Por otra parte, al no disponer de una edición crítica tanto del *Comentario* de Tomás como del de Alberto, los términos reales de la comparación se desconocen en gran medida. De todas formas, estas cifras no lo dicen todo y será necesario matizarlas, pues este fervor aristotélico no elimina las raíces agustinianas. Es preciso, por tanto, leer con las reservas necesarias el famoso pasaje donde Tocco celebra con lirismo los comienzos del hermano Tomás:

> "En sus lecciones introducía *nuevos* artículos, resolvía las cuestiones de una *nueva* forma, más claramente, y con *nuevos* argumentos. En consecuencia, los que le oían enseñar tesis *nuevas* y tratarlas con un método *nuevo*, no podían dudar que Dios le había iluminado con una luz *nueva*: pues, ¿se puede enseñar o escribir opiniones *nuevas* si no se ha recibido de Dios una *nueva* inspiración?"[23].

---

[22] Chenu, *Introduction,* p. 233, ha contado 125 citas, pero nosotros, siguiendo a Ch. Lohr, no lo creemos así: *St. Thomas Aquinas 'Scriptum super Sententiis': An Index of Authorities Cited,* Avebury, 1980; este trabajo es también provisional en espera de ediciones críticas fiables.

[23] *Ystoria,* 15, p. 236 (Tocco, 14, p. 81) trad. WN, p. 87.

Este atrevido párrafo no traduce directamente las impresiones de los estudiantes de Tomás. Tocco lo ha tomado de Tomás de Celano, que, con igual insistencia, había celebrado a san Francisco de Asís como *novus homo*[24]. Pero se equivocaría quien utilizase este plagio literario para negar la aportación original de Tomás. De hecho, aunque es posible encontrar algunas fuentes inmediatas de las que se sirvió el joven bachiller, se ha subrayado muchas veces la superación de la obra de Lombardo en cuanto a la claridad de la exposición. El hecho mismo de estar ligado a la obra de Lombardo no le permite siempre desarrollar plenamente su propio genio, lo cual puede percibirse claramente en su fidelidad[25].

El ejemplo que más llama la atención se encuentra en las dos primeras páginas, que tratan del principio de organización de la materia teológica. Como lo ha visto muy bien Francis Ruello, el Prólogo de santo Tomás responde exactamente a lo que se espera de una buena introducción: situado antes del cuerpo del libro, pero en realidad redactado al final del mismo, puede proporcionar el espíritu y las articulaciones principales con conocimiento de causa[26].

Se sabe que Pedro Lombardo ha distribuido la materia en cuatro libros según un orden que es "histórico y lógico al mismo tiempo": 1. Dios trino en su esencia y en sus personas, con algunas consideraciones sobre su presencia en el mundo y en la vida de los cristianos. 2. Dios como creador y su obra: creación en general, creación y caída de los ángeles, creación y caída del hombre y de la mujer, gracia, pecado original y actual. 3. La encarnación del Verbo y su obra de redención, a lo que se encuentra unido el estudio de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, así como el de los diez mandamientos (porque se encuentran todos incluidos en el del amor). 4. La doctrina de los sacramentos, a la que se encuentra añadida la de los fines últimos[27].

---

[24] Lo ha sacado a la luz H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachin de Fiore. I. De Joachin a Schelling*, París, 1979, p. 138, n. 2; cf. R. A. Gauthier, *Introduction* a Tomás de Aquino, *Somme contre les Gentils*, Paris, 1993.

[25] Demos como único ejemplo su forma de hablar de la caridad inspirado al mismo tiempo por el Pseudo-Dionisio y Aristóteles, cf. A. Stevaux, "La doctrine de la charité dans le commentaire des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas", *ETL*, 1948 (24), pp. 59-97.

[26] F. Ruello, "Saint Thomas et Pierre Lombard, Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin", *Studi Tomistici*, 1974 (1, s.d.), pp. 176-209, cf. p. 176: "Después de haber comparado las anotaciones de santo Tomás con las que en su comentario parecía ilustrarlas, nos hemos convencido de que el Prólogo general fue redactado con ocasión de la edición definitiva y que los tres prólogos especiales responden a cuestiones que hicieron nacer tesis avanzadas en el Prólogo general". Esta observación, criticada por *RTL*, 1977 (9), n. 445, pp. 152-153, es al menos bastante probable.

[27] Este resumen se inspira en el de I. Brady, *DS*, 12, 2, col. 1608.

Esta simple enumeración deja entrever que está más relacionado con un conjunto de cuestiones temáticamente yuxtapuestas que con una obra ordenada alrededor de una idea central. El autor apenas señala las articulaciones de su plan, bastante flojo. Tomás, por el contrario, da importancia a lo que no teme en llamar la *intentio* del Maestro y propone organizar la materia de la teología con Dios como centro y todas las cosas a su alrededor, según la relación que tengan con Él: ya sea porque proceden de Él desde su origen primero, ya sea porque vuelven hacia Él como fin último[28].

Si esto no recordara a las afirmaciones bíblicas sobre Dios, alfa y omega del universo visible e invisible, este enunciado podría traducirse únicamente a partir de una evidencia bastante simple. No se le podría percibir en toda su profundidad si no fuera porque capta la *ratio* organizativa que le proporciona toda su inteligibilidad. Tomás lo ve en el hecho de que la creación –la salida de las criaturas de Dios, primer principio– encuentra su explicación en el hecho de que incluso en Dios hay una "procedencia del Principio", que es la procesión del Verbo a partir del Padre. La eficiencia divina que se ejerce en la creación se relaciona, pues, con la generación del Verbo, como la causalidad formal de la gracia que permite el regreso de las criaturas a Dios está unida a la espiración del Espíritu Santo. De forma más precisa y completa podemos decir que la misión divina *ad extra* se explica según el orden de las procesiones de las personas divinas *ad intra*[29].

Sería fácil mostrar cómo se las arregla Tomás para que los Libros de su *Comentario* reproduzcan esta visión de las cosas. Es más importante señalar que esta presentación –que anticipa ya el plan de la *Suma*–, no procede de una simple opción pedagógica, sino que expresa una profunda intuición espiritual, cuya fecundidad consideraremos pronto, pero de la que ahora señalamos dos grandes implicaciones. En primer lugar, atento a las exigencias de la palabra *teo*-logía, Tomás ve en el mismo Dios el "sujeto" primero de su discurso; si concede al Verbo encarnado un segundo lugar –lo que se le reprocha a veces– es porque

---

[28] *In I Sent* d2, *div. textus*: "consideratio hujus doctrinae erit de rebus *secundum exitum a Deo ut a principio* (libros I y II) et *secundum quod referuntur in ipsum ut in finem* (III y IV)"; Weisheipl, p. 86, constata que Alejandro de Hales se adelanta aquí a Tomás cuando también menciona este movimiento de *exitus* y de *reditus* (*Glossa in quatuor Libros Sententiarum*, Quaracchi, 1951, t. 1, p. 4, n. 8). Lo que no es cierto más que materialmente; Alejandro no propone que su orden sustituya al de Lombardo, como hace Tomás.

[29] Las implicaciones de esta teología han sido desarrolladas con profundidad por G. Emery, "Le Père et l'oeuvre trinitaire de création selon le Commentaire des Sentences de S. Thomas d'Aquin", en *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 85-117; también se puede ver: F. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza* (Rapporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), Roma, 1969; G. Marengo, *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma, 1990.

pone en primer lugar a la Trinidad. Al igual que la creación, la encarnación no tiene explicación por sí misma; hay que "remontarse" a la caridad fontanal del Padre[30]. Hay que indicar que, en esta concepción, el universo entero de las criaturas, espirituales y materiales, aparece animado por un dinamismo de fondo que, llegado el momento, le permitirá integrar sin problema el devenir histórico en la consideración teológica. Lo veremos mejor en la *Suma*, pero se comprende inmediatamente la aportación de esta propuesta en toda su audacia, cuando nos damos cuenta de que la posibilidad mencionada por Tomás solamente en segundo lugar es la de Agustín (de hecho colocada en primer lugar por Lombardo), que se basa en la distinción entre *res* y *signa*[31].

Tal y como dice Tocco, estas lecciones no eran fruto de una ciencia infusa, sino el resultado de un duro trabajo, del que la autoría del Tercer Libro, que nos ha llegado como el de *Super Isaiam* con sus tachaduras y enmiendas, tiene todavía huellas[32]. Descubrimos a Tomás atento a sus contemporáneos, pero también dependiente de ellos: del maestro Alberto, por supuesto, cuya influencia es muy fuerte en los tres primeros libros; se percibe un poco menos en el cuarto; y Buenaventura sobre todo, del que el P. Chenu ha podido descubrir una serie de nueve argumentos tomados de otras tantas objeciones en un artículo del tratado de los sacramentos[33] –del que Tomás bebe muchas veces–, y otros también, que un anónimo *quidam* no permite identificar (350 citas de estos *quidam*). Un mejor conocimiento del movimiento contemporáneo de las ideas facilita ahora la localización de otros signos de la actualidad en esta obra –como las alusiones al "finimundismo" de Joaquín de Fiore y de Guillermo de Saint-Amour que señala Marie-Michel Dufeil[34]–, pero únicamente la edición crítica que está por llegar permitirá una apreciación más exacta de lo que Tomás debe a sus predecesores y a sus contemporáneos. Entonces nos será posible juzgar con conocimiento de causa la amplitud y las limitaciones de su originalidad.

---

30 Una vez más F. Ruello ha explicado muy bien esto último, *La christologie de Thomas d'Aquin*, París 1987, p. 44: "La noción de la encarnación no es primera en teología. Se sitúa en una dialéctica cuyas nociones fundamentales son las de salida (*exitus*) de Dios en el mismo Dios (procesiones eternas) y fuera de El mismo (creación), y de regreso (*reditus*) a Dios tanto la criatura que no se encuentra unida a Dios según la persona, como la que está así unida, pero que teniendo en cuenta una de sus naturalezas procede de Dios".

31 Para más en detalle, cf. P. Philippe, "Le plan des Sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas", *BT*, 1930-1933 (3), Notes et communications, pp. 131*-154*.

32 Cf. P. M. Gils, "Textes inédites de S. Thomas: les premières rédactions du *Scriptum super Tertio Sententiarum*", *RSPT*, 1961 (45), pp. 201-228; 1962 (46), pp. 445-462 y pp. 609-628.

33 Cf. Chenu, *Introduction*, p. 235.

34 *Guillaume de Saint-Amour et la polèmique universitaire parisienne 1250-1259*, París, 1972 (en adelante: *Polémique*, Dufeil), aquí pp. 160-161, pp. 210-212.

2. Alia lectura fratris Thomae

La amplitud del trabajo de las *Sentencias* encuentra con dificultad un hueco en el marco cronológico que asignaba los dos primeros años de la estancia parisina a la enseñanza bíblica y los dos siguientes a la de las *Sentencias*. Pero si se acepta la solución que se desprende de nuestras fuentes, podremos establecer, si no la enseñanza (porque los estatutos de la Universidad preveían que se terminara en dos años), al menos sí la composición de este inmenso comentario de 5000 páginas realizado durante cuatro años escolares, o algo más, conforme a lo que dice Tocco. Éste extiende el tiempo de la redacción al período siguiente, no solamente al del bachiller "formado", sino al período de maestro[35]. Así se entiende mucho mejor el éxito de Tomás, que se encontraba lejos de considerar su trabajo como definitivo y, según parece, lo modifica para intentar mejorarlo antes de reanudar, diez años más tarde, sus clases para los estudiantes de Santa Sabina.

Este dato nos ha llegado a través de Tolomeo, quien asegura haber visto en Luca un ejemplar de estas lecciones impartidas en Roma[36]. Hasta hace poco tiempo los historiadores estaban divididos en este tema. Si bien es difícil rechazar el testimonio de Tolomeo, no se había encontrado nunca testimonio escrito de esta nueva enseñanza sobre las *Sentencias*, hasta un día en que los investigadores de la comisión Leonina prepararon un manuscrito de Oxford (*Lincoln College*, lat. 45) donde se menciona al menos tres veces una *alia lectura fratris Thome*. El P. Hyacinthe Dondaine, que preparó la edición de quince de los pasajes concernientes e hizo un estudio minucioso y circunspecto de los mismos, creyó que debía concluir más bien negativamente: estas anotaciones pertenecen a un anónimo que se inspira fielmente en Tomás, pero en realidad no hay argumentos decisivos que indiquen que están tomadas de la *alia lectura* de Roma[37].

Leonardo Boyle, a su vez, sometiendo la cuestión a nuevo examen y revisando punto por punto la argumentación de Dondaine, alaba dos cualidades de su análisis, pero saca la conclusión inversa: el texto, claro, de estas anotaciones, a veces mucho más que el de Tomás, intrépido (son expresiones de Dondaine), no es debido a un anónimo cualquiera, sino al mismo Tomás, y la mano que lo

---

[35] *Ystoria,* 15, p. 236 (Tocco, 14, p. 81): "scripsit in baccelaria *et principio sui magisterii* super quatuor libros Sententiarum".

[36] Tolomeo, XXIII, 15 (ed. A. Dondaine, p. 155): "Scripsit etiam eo tempore quo fuit Rome... iam magister existens, primum super Sentencias, quem ego vidi Luce sed inde subtractus nusquam ulterius vidi". Tolomeo dice que no había vuelto a ver el libro, pues abandonó la ciudad de Lucca donde se encontraba. Bernardo Gui hizo una mala lectura de este pasaje e insinúa que el libro fue robado; cf. Gui, 53, p. 217.

[37] H. F. Dondaine, "Alia lectura fratris Thomae? (*In I Sent*)", *MS,* 1980 (42), pp. 308-336.

puso por escrito es la de un oyente que siguió sus clases en Roma en 1265/66. En cuanto a la expresión "alia lectura" no se refiere a la enseñanza de Roma, sino a la de París, tratándose efectivamente de ésta para el que haya oído a Tomás en Roma, y nunca en París[38]. Este argumento que alaba plausiblemente la indicación de Tolomeo nos parece concluyente, y ha recibido buena acogida por parte de la crítica[39].

El trabajo de L. Boyle ha sido completado algunos años más tarde por Mark Johnson, que publicó una lista completa de las 94 adiciones marginales de este manuscrito de Oxford (*incipit* y *explicit* muy amplias en diversos pasajes, de forma que da una idea de su contenido)[40]. El autor se ha puesto en contacto con Boyle, y quiere indicar aquí que este último le ha comunicado que prepara una edición crítica del conjunto de estos pasajes, y que el P. Dondaine se había adherido a su opinión sobre la autenticidad tomista de estos textos[41]. Tenemos que esperar a la publicación de su trabajo para hablar con mayor conocimiento de causa sobre las mejoras que Tomás habría aportado a su texto, pero el acuerdo de estos dos eminentes investigadores es el mejor augurio.

Sea como fuere, lo cierto es que no son los apuntes de Roma los que han pasado a la posteridad, sino la *lectura* de París. El texto de Tomás fue transmitido simultáneamente con el de Lombardo, y este último contribuyó involuntariamente al éxito de su joven rival y a la persistencia de una especie de malentendido. Aunque los Reglamentos de la Universidad obligaban a comentar a Pedro Lombardo, se servían del comentario de Tomás más que de la lectura de la *Suma*, que expresaba un pensamiento personal más evolucionado (los adversarios de Tomás, como Guillermo de la Mare, no se equivocaban en eso, como veremos más adelante).

Hasta pleno siglo XV, el primer gran comentarista de Tomás, Capreolo, el *princeps thomistarum*, comentó las *Sentencias*, y no la *Suma*. Sin embargo,

---

[38] L. E. Boyle, "Alia lectura fratris Thomae", *MS*, 1983 (45), pp. 418-429; gracias a una indicación del poseedor del manuscrito, Boyle piensa avanzar un paso más e identificar en el oyente de Oxford a Jacobo Raynucci, que llegó a ser arzobispo de Florencia en 1286, cuando se fundó el convento, y después prior de Santa Sabina hasta 1286. Es muy probable que fuera uno de los alumnos de Tomás en 1265-66. A este respecto puede verse E. Panella, "Jacinto di Ranuccio da Castellbuono OP testimone dell'alia lectura fratris Thomae. Memorie dominicane", *NS*, 1988 (19), pp. 369-385.

[39] L. J. Bataillon, *Bulletin RSPT*, 1989 (73), p. 591: "L. Boyle... ha proporcionado argumentos, a mi ver, plenamente convincentes en favor de la autenticidad tomista". C. Vansteenkiste, *RTL*, 1986 (49), n. 73, p. 40, es de una opinión más moderada.

[40] M. F. Johnson, "*Alia lectura fratris Thomae*: A list of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS Lat. 95", *RTAM*, 1990 (57), pp. 34-61.

[41] Cf. M. Johnson, p. 37, n. 11.

desde 1280, uno de los discípulos hacía hincapié en que Tomás había progresado sensiblemente en muchos puntos al pasar de las *Sentencias* a la *Suma*[42]. Por otra parte, asombra comprobar que apenas se cita a Lombardo en esta última obra; ciertamente se pueden descubrir una cuarentena de citas, pero pocas se refieren a él como una autoridad; la mayor parte lo interpretan y, algunos, en fin, lo rechazan[43].

3. Dos opúsculos

En este período datan, generalmente, dos opúsculos. El primero, apoyándose en las ediciones impresas que han divulgado este título, es llamado *De ente et essentia*, pero éste es sólo un título entre otros que están atestiguados por una tradición manuscrita. Según el testimonio de Tolomeo, Tomás lo había escrito "para sus hermanos y compañeros cuando no era todavía Maestro"[44]. Esta indicación es interpretada en el sentido de que no era Maestro Regente en ejercicio, lo cual nos sitúa en los años 1252-1256, cuando se encontraba en Saint-Jacques. Por otra parte, Tolomeo había dicho un poco antes que era la época en que comentó las *Sentencias*. Los historiadores han intentado precisar aún más esto: Roland-Gosselin piensa que podría ser "en el momento en que santo Tomás va a comenzar la Distinción XXV del Primer Libro". Otros autores están menos seguros, y H. F. Dondaine, después de mencionar las diversas opiniones, se mantiene en una prudente reserva[45].

En cuanto al propósito de la obra, nos remitimos a la edición comentada que ha realizado Roland-Gosselin. Nos basta saber aquí que versa en su totalidad sobre la noción de *essentia* y sobre sus relaciones con la realidad y con las intenciones lógicas. Tomás se muestra en esto muy próximo a Avicena, en cuyo sistema ocupa un lugar central la noción de esencia, de modo que "en el contexto cultural de los años 50", donde Avicena era todavía preponderante en muchos ambientes, "dilucidar la noción de *esencia* y sus fuentes de inteligibilidad,

---

[42] Cf. R. A. Gauthier, "Les articula in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis", *RTAM*, 1952 (19), pp. 271-326; cf. *BT*, 1954-1956 (9), n. 1797, pp. 935-943.

[43] Cf. G. Geenen, "Les Sentences de Pierre Lombard dans la Somme de Saint Thomas", en *Miscellanea Lombardiana*, Novara, 1957, pp. 295-304.

[44] Tolomeo, XXIII 12 (ed. Dondaine, p. 152): "Tractutus de ente et essentia, quem scripsit *ad fratres et socios nondum existens magister*"; cf. XXII 21, p. 150.

[45] M. D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin,* Bibliothèque thomiste 8, París, 1948, p. XXVI; Leonina, t. 43, p. 320: "Existe acuerdo general en datar el opúsculo en los años 1252-1256. Nosotros no nos oponemos".

era a la vez hacerse escuchar por los estudiantes y colegas, e introducirles, al mismo tiempo, en un universo clarificado: el del tomismo en la edad naciente"[46]. Este opúsculo en el que los eruditos del Renacimiento encontraron un latín inculto y bárbaro –hasta el punto de reescribirse alguna vez– tuvo una suerte extraordinaria. De él se encuentran, todavía hoy, 181 manuscritos, de los cuales 165 están completos, y ha sido objeto de unas 40 ediciones impresas[47].

Sin haber tenido el mismo éxito, *De principiis naturae* tuvo una difusión más que honorable tratándose de una obra de juventud (más de 80 manuscritos y 40 ediciones impresas). Realizada para un tal hermano Silvestre, al que no conocemos –quizás proceda también del mismo convento de Saint-Jacques–, su fecha es incierta. Mandonnet proponía 1255[48]; Roland-Gosselin la creía anterior al *De ente*[49]; su editor leonino, H. Dondaine, pensó en una fecha todavía anterior: "Este claro y pequeño memento podría remontarse a los años de estudios del hermano Tomás, que compartiría su lectura con otro estudiante de los Físicos en el *Commentator*"[50].

Como se sobreentiende por estas palabras, si Avicena ocupaba un primer plano en el *De ente*, Averroes lo ocupa aquí. B. Montagnes lo había señalado a través de la doctrina de la analogía[51] y los editores leoninos extienden esta observación al conjunto del opúsculo. Esto último nos sitúa con precisión en los años de juventud, cuando Tomás no ha tomado todavía las distancias que marcará más tarde[52]. De todas formas, la presencia desde el principio de estos dos pensadores de lengua árabe –como también la de Maimónides que no tardare-

---

46 H. F. Dondaine, Leonina, t. 43, p. 321.

47 Entre los numerosos trabajos consagrados a esta obra, podemos señalar: *L'être et l'essence*, Texto, traducción y notas de Catherine Capelle, "Bibliothèque des Textes Bibliques, 8e éd., París, 1985; Dietrich Lonrenz, *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia*, Philosophia 10, Bolonia, 1992. *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Dos tratados *De ente et essentia* de Tomás de Aquino y Dietrich de Friburgo, presentados y traducidos por A. de Libera y C. Michon, Points-Essais, 339, Paris, 1996.

48 P. Mandonnet, "Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas", *RSPT*, 1920 (9), p. 152.

49 M. D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et Essentia"*, pp. XXVII-XXVII.

50 Leonina, t. 43, p. 6.

51 Cf. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris-Lovaina, 1963, pp. 169-180: "Las fuentes literarias y doctrinales del *De principiis naturae*", que indica que la exposición del opúsculo sobre la analogía es "un resumen casi literal" de la doctrina de Averroes en su *Comentario a la Metafísica*.

52 Señalemos dos traducciones al francés: *Les principes de la nature (De principiis naturae)*, trad. y notas de R. Bernier, Montréal, 1962; *Les principes de la réalité naturelle*, Introducción, trad. y notas de J. Maridan, "Docteur Commun", París, 1963.

mos en encontrar de nuevo– llama nuestra atención sobre lo que Tomás ha recibido del mundo árabe y judío (empezando por Aristóteles). Sin llegar a decir que él y su maestro, Alberto, han "plagiado silenciosamente" sus argumentos filosófico-teológicos, hay que ser conscientes de lo que deben a sus antecesores[53].

Independientemente de su contenido, lo más notable de estos dos opúsculos es que tienen una misma finalidad: Tomás los realizó a petición de sus hermanos, para ofrecerles este servicio. Al parecer, esta práctica era corriente en la época; basta citar a sus dos hermanos, Alberto Magno y Guillermo de Moerbeke, que también trabajan así. Tomás inaugura con estos dos opúsculos una larga serie de 26 obras (sobre un total de 90), que compuso o bien a petición de amigos (como en este caso, o a petición de su "socius" Reginaldo, para quien escribe el *Compendium Theologiae*), o bien a petición oficial (la del papa Urbano IV en el caso de la *Catena aurea*, o la de Juan de Vercelli, General de los dominicos, quien le consultó muchas veces[54]). A pesar de su anterior trabajo como profesor y como autor de obras, Tomás no faltó jamás a sus deberes de caridad intelectual, siendo éste uno de los elementos de su santidad. Quien busque los medios que pudo poner para conseguirlo, no los encontrará en las austeridades o en las devociones particulares exteriores a su existencia de intelectual, sino más bien en lo concreto de su ejercicio[55].

4. La lección inaugural

El cargo de bachiller era, por definición, transitorio. En el mes de febrero de 1256, Aymeric de Veire, canciller de la Universidad[56], concedió a Tomás la *licentia docendi* y le mandó prepararse para dar su lección inaugural. Esta decisión la conocemos gracias a una bula de Alejandro IV del 3 de marzo de 1256,

---

53 La expresión es de A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 102, quien recuerda a justo título el papel capital de esta "herencia olvidada", cf. pp. 98-142.

54 Cf. *Responsio de art. 108*; *Responsio de art. 43*; *De secreto* (Leonina, t. 42); *De forma absolutionis* (Leonina, t. 40).

55 Maritain ha hablado de una "santidad de la inteligencia" cf. *Le Docteur angélique*, en J. y R. Maritain, *Oeuvres completes*, t. IV, Friburgo-París, 1983, p. 101.

56 Sobre Aymeric pueden verse los datos que ofrece Glorieux, *Répertoire*, I, n. 149, p. 332; concedió también la licencia a Buenaventura, además de a Tomás.

en la cual el papa felicita a Aymeric por tomar esta iniciativa antes de recibir otra carta pontificia anterior que le invitaba a tomarla[57].

Esta carta, un acto de simple rutina universitaria, causaría sorpresa si no hiciese también alusión "a los hijos de la iniquidad" que colman de vejaciones a los hermanos del convento. En efecto, las circunstancias vividas en París durante esta primavera de 1256 no eran apacibles para los dominicos; se encontraba en pleno auge la guerra desencadenada por los maestros seculares contra los maestros mendicantes, a los que incluso habían excomulgado[58]. Recientemente elegido Alejandro IV, había tomado partido enérgicamente a favor de los mendicantes a través de la bula *Quasi lignum vitae*, por la cual suspendía esas medidas y exigía la reintegración de los regulares[59]. Su intervención ante el Canciller para que pusiera cuanto antes a Tomás a cumplir su *principium* y darle las gracias por la consideración que otorgaba a los hermanos de Saint-Jacques no era fortuita[60].

Tocco también ha relatado este episodio; sin hacer alusión a la intervención del Papa, se detiene en otro detalle que también tiene su importancia: aunque podría haber escogido a otros candidatos, el Canciller prefirió a Tomás, a pesar de que no había cumplido todavía la edad requerida[61]. De hecho, no contaba con más de 31 o 32 años cuando, según los estatutos de la Universidad, tenía que tener cumplidos los 35[62]. Tocco se extiende en narrar la reacción de Tomás ante esta novedad: habría preferido evitar el cargo, pero obligado por obediencia, no pudo negarse. Se puso en oración (con muchas lágrimas, añade la cuarta redacción) y, durante la noche siguiente, se le apareció en sueños un hermano dominico de aspecto venerable que le preguntó la razón de su oración tan insistente. Después de que Tomás le explicara el porqué, añadiendo que no tenía ni idea de qué tema podría tratar, la aparición le tranquilizó y le propuso el tema de su posterior lección: "Desde tus moradas riegas los montes, la tierra se sacia de tus nubes"[63].

---

[57] Esta primera carta se encuentra actualmente perdida, pero se ha conservado la del 3 de marzo, cf. *Chartul.*, 270, p. 307 (*Documenta*, 11, pp. 544-545).

[58] Cf. *Chartul.*, 222, 224 y 230; pp. 247-249 y pp. 252-258.

[59] Cf. *Chartul.*, 247, pp. 279-285; véase más adelante el c. V.

[60] El mismo día, Alejandro IV había escrito también al arzobispo de París, mandándole excomulgar a los maestros y a los estudiantes que pretendiesen impedir a los alumnos acceder a los cursos de los dominicos, cf. *Chartul.*, 269, pp. 305-306.

[61] *Ystoria*, 17, pp. 245-246 (Tocco, 16, pp. 84-86): *non servato ordine secundum anticipationem temporis consueto*.

[62] Cf. *Chartul.*, 20, p. 79.

[63] *Sal.*, 103, 13, según la versión Vulgata.

Según el testimonio de Pedro de Montesangiovanni, monje de Fossanova, durante el proceso de canonización, Tomás mismo había narrado este episodio al prior de Fossanova en presencia de Rainaldo, y a petición de éste, unos días antes de su muerte[64]. Pedro de Caputio, también testigo en el proceso de Nápoles, aseguró que había oído este hecho cuando se encontraba en el convento de Saint-Jacques, durante la lectura que se hacía a los hermanos en el momento de la sangría[65]. También añadió que los hermanos de París estaban persuadidos de que el *frater antiquus* que se apareció a Tomás se trataba del mismo santo Domingo[66]. A excepción de este último detalle, donde podemos ver el proceso hagiográfico, los distintos relatos concuerdan y los historiadores tienen toda la razón en creer que nos encontramos ante una confidencia personal de Tomás[67]. Éste puso manos a la obra y preparó su lección inaugural, que leyó en fecha indeterminada, entre el 3 de marzo y el 17 de junio de 1256[68].

Este *principium* del nuevo *magister in actu regens* es el texto conocido bajo el título: *Rigans montes de superioribus suis*. Se trata de un discurso de clara inspiración dionisiana: en el mundo de los espíritus como en el de los cuerpos, Dios obra a través de una serie de intermediarios. Así ocurre en la comunicación de la sabiduría: ante todo se derrama en la inteligencia de los doctores, de la que son imagen las montañas, y desde aquí, por su ministerio, baña con sus oleadas de luz celeste la inteligencia de sus oyentes. A partir de aquí Tomás desarrolla cuatro puntos: 1) La grandeza de la doctrina espiritual; 2) la dignidad de sus doctores; 3) las condiciones requeridas en sus discípulos, y 4) la economía de su comunicación. Mejor que ninguna otra consideración, la conclusión de este texto nos trasmite lo que podía ser entonces su estado de espíritu:

> "Seguramente nadie osaría pretender el poseer por sí mismo y de su propia cosecha las aptitudes suficientes para cumplir tal ministerio; pero esta aptitud se puede esperar de Dios: *No es que nosotros seamos capaces por nosotros mismos de pensar algo que venga de nosotros mismos, sino que toda*

---

[64] Naples, 49, p. 331.

[65] Este libro, que se leía durante la sangría, es de Gerardo de Frachet, *Vitae fratrum*, IV, 24, 8, ya en circulación en vida de Tomás, constituye la fuente de otros datos.

[66] Naples, 92, p. 398.

[67] El hecho ha sido trasmitido por tres vías diferentes, pero a través de la misma fuente: el protagonista, cf. K. Foster, *The Life of Saint Thomas Aquinas*, Londres, 1958, p. 69, n. 33. Para el proceso hagiográfico nos remitimos al estudio que le hemos consagrado en otro dominio: D. Bouthillier, J. P. Torrell, "De la legende a l'histoire. Le traitement du "miraculum" chez Pierre le Vénérable et chez son biographe Raoul de Sully", *Cahiers de civilisation médievale*, 1982 (25), pp. 81-99.

[68] Cf. *Chartul.*, 270, p. 307 y 280, pp. 319 ss.

nuestra capacidad viene de Dios (2 *Cor.*, 3, 5). Pero para obtenerlo de Dios es necesario pedirlo: *Si alguno de vosotros tiene necesidad de sabiduría, que se la pida a Dios, que da a todos generosamente sin reprochar nada, y le será otorgada* (*Sant.*, 1, 5). Rogamos a Jesucristo que quiera otorgárnosla. Amén"[69].

No tenemos ningún documento que nos diga de qué manera se realizaban exactamente las ceremonias de erección de un nuevo maestro. Si se pudiera transferir a la época de santo Tomás lo que nos dicen los estatutos de la Facultad de Teología de Bolonia, que reproduce los de París –pero en un texto posterior a 1362–, la ceremonia se desarrollaría en dos sesiones: la de vísperas y la sesión áulica. Como su nombre indica, las *vísperas* tienen lugar durante el mediodía del primer día y durante este tiempo se discutían dos de las cuatro cuestiones que el futuro maestro había propuesto a todos los maestros o bachilleres algunos días antes. En esta primera tarde concluyó la discusión sobre la segunda cuestión gracias a su respuesta magistral[70].

La segunda sesión solemne se desarrolla durante la mañana del día siguiente, en la gran sala del obispado, de donde toma su nombre: *aula*. Durante la primera parte de la sesión, el nuevo maestro presta juramento entre las manos del canciller, recibe la birreta, insignia de su dignidad, de manos de su padrino, y entonces pronuncia su *principium*. Después de esto, se discuten las dos últimas cuestiones propuestas, en un ritual complicado, en el que se prevé que haga la *determinatio magistralis* de la tercera.

Aunque no es el único que tiene que defender sus tesis (su bachiller interviene a menudo), y aunque no está implicado de la misma forma en cada uno de los diferentes momentos de la ceremonia, podemos ver que el joven maestro se encuentra afectado constantemente en este proceso. Tal y como indica Glorieux, su posición puede ser "bastante incómoda hasta el final". Pero todavía no se da todo por concluido con estas dos sesiones. Como se ha indicado, el joven maestro no ha intervenido en la primera ni en la cuarta cuestión, y todavía puede legítimamente añadir algo a ese respecto o incluso puede complementar lo aportado por su bachiller en la defensa. Esta posibilidad se le ofrece en el primer día de clase que sigue a su recepción, la que llamamos la sesión de *resumptio* o de recuperación. Tiene entonces toda una mañana para exponer un

---

69 El texto latino puede encontrarse en *Opuscula theologica*, I, Turín, 1954, pp. 441-443, y una traducción al francés en Pègues-Maquart, pp. 365-377; comentario detallado en Weisheipl, pp. 120-122, y en Tugwell, pp. 267-271, que ofrece una traducción al inglés; cf. también A. Lobato Casado, *Santo Tomás. Magister in Sacra Teología. El "Principium" de su Magisterio*, Communio 21, Sevilla, 1988, pp. 49-70.

70 Cf. *Chartul.*, 1188, pp. 691-695; ver sobre todo el n. 5, p. 693; podemos encontrar un resumen ordenado en Glorieux, "L'enseignement", pp. 141-147, o en Weisheipl, pp. 115-119.

tema durante todo el tiempo que quiera (*determinatio ualde prolixa*) y durante ese día no hay clases ni discusiones en otras escuelas, para que puedan asistir todos los que lo deseen.

Volvamos sobre las cuestiones que Tomás propuso para su discusión con motivo de su *inceptio*, pero antes haremos bien en sugerir lo ya hecho por Weisheipl. Sabemos que las lecciones inaugurales de Tomás son dos textos conocidos: uno es el *principium*, que acabamos de presentar; el otro es un elogio a la Sagrada Escritura que corresponde manifiestamente a lo que reclaman los estatutos en caso de inauguración de una enseñanza. Este texto, trasmitido bajo el título de "sermo secundum fratris Tomae", tiene como tema el verso de *Baruc*, 4, 1: *Hic est liber mandatorum Dei*, y a su *commendatio Scripturae* sigue una explicación de cómo se distribuyen los diferentes libros de la Biblia.

Hasta ahora todo el mundo, siguiendo una propuesta de Mandonnet, veía en este segundo texto la lección inaugural de Tomás cuando empezó su enseñanza como bachiller bíblico en París en 1252. Ahora bien, a nuestro modo de ver, Tomás no ejerció jamás dicho puesto en París; por consiguiente, no pudo pronunciar este discurso en esa ocasión. Por esto Weisheipl propone ver en este segundo discurso el que Tomás habría pronunciado el día de su *resumptio*. Este texto está en continuidad bastante clara con el *principium* analizado anteriormente, al que completa y prolonga, y así podemos hacernos una idea un poco más precisa de lo que ocurrió en septiembre de 1256, cuando Tomás empezó su regencia[71].

[71] Cf. Weisheipl, pp. 122-123; podemos encontrar este texto en *Opuscula theologica*, I, Turín, 1957, pp. 435-439.

IV

MAGISTER IN SACRA PÁGINA
(1256-1259)

Cuando Tomás pronuncia su lección inaugural no había acabado todavía de redactar su *Comentario a las Sentencias*[1], pero desde el mes de septiembre siguiente tendrá que ejercer las tres funciones propias de un maestro en teología, tal y como habían sido enunciadas desde finales del siglo XII por Pedro le Chantre, y confirmadas más tarde por los estatutos de la facultad de Teología: *legere, disputare, praedicare*[2]. Tomás es completamente consciente de esto, y dedica todo un pasaje de su *principum* a explicar las cualidades que deben tener los docentes de la Sagrada Escritura (*doctores sacrae scripturae*, es necesario subrayar este título) para poder enfrentarse a su triple función: deben ser "elevados" (*alti*) por la eminencia de su vida, para ser capaces de predicar eficazmente, iluminados (*illuminati*) para enseñar de modo apropiado, guarnecidos (*muniti*) para poder refutar los errores por medio de la disputa[3].

---

[1] Cf. capítulo precedente.

[2] Pedro le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. I, PL 205, 25: "In tribus igitur consistit exercitum sacrae scripturae, circa lectionem, disputationem, praedicationem"; *Chartul.*, II, n. 1185, p. 683: otorgándoles el grado a los nuevos promovidos, el Canciller "dat eis licentiam disputandi, legendi et praedicandi et omnes actus exercendi in theologica facultate qui ad magistrum pertinent..."; este texto data del 1350, pero se puede suponer que la fórmula no era diferente a la de la época de Tomás. Para una exposición más concreta de lo que estas tres funciones conllevan, puede verse Glorieux, "L'enseignement", pp. 105-161.

[3] *Rigans montes*, Marietti, n. 1213: "Doctores sacrae scripturae esse debent alti vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter *praedicandum...; illuminati* ut idonee doceant *legendo... Muniti* ut errores confutent disputando... Et de tribus officiis, scil. praedicandi, legendi et disputandi dicitur", etc.

1. *Legere*: comentar la Biblia

Legere significa, ante todo, leer la Santa Escritura y comentarla versículo tras versículo. Es algo muy conocido por los especialistas desde hace mucho tiempo, pero muy ignorado por el gran público teológico –que tiene popularizada su atención en las grandes obras sistemáticas–: era el primer quehacer del Maestro en Teología, y por tanto de Tomás[4]. A diferencia de la lectura cursiva, que sólo se le permite al bachiller bíblico, cuyo tipo es el *Super Isaiam*, el modo de enseñar reservado al maestro le permitía hacer un comentario mucho más detallado, como puede verse en el *Super Iob* o *In Ioanem*[5]. Desconocida esta enseñanza bíblica durante mucho tiempo en beneficio de las *Sentencias* o de la *Suma,* era el quehacer ordinario de Tomás, y así es como comentó algo más de la mitad del Nuevo Testamento y muchos libros del Antiguo. Si se quiere, pues, tener una idea algo menos parcial del teólogo completo que fue y de su método, es necesario leer y meditar de forma profunda estos comentarios bíblicos en paralelo con las grandes obras sistemáticas.

Los eruditos no saben precisar exactamente los libros bíblicos que aparecen en esta primera enseñanza en París. Generalmente se piensa que comentó a san Mateo[6], pero I. T. Eschmann ha demostrado después de mucho tiempo que esto no solamente no pudo haber ocurrido antes de 1263, sino que muchos de los indicios apuntan hacia la segunda enseñanza parisina (1269-1272)[7]. Siguiendo en esta línea, Hugo Shooner aporta nuevos argumentos en favor de este último dato[8], y nosotros mismos hemos tenido en cuenta también una carta de H. F. Dondaine en la que se decanta decididamente por esta época más tardía: la *Lectura super Matthaeum* "supone claramente la discusión de 1270 sobre el estado de perfección" y "algunos pasajes no han podido ser redactados antes del

---

4 Se puede ver todavía con relación a este tema el trabajo pionero de H. Denifle, "Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en theologie dans l'université de Paris?", *RT*, 1894 (2), pp. 149-161; más cerca de nosotros: Chenu, *Introduction*, pp. 199-225; más completo: las primeras páginas de E. Panella, "La Lex nova tra storia de Ermeneutica. Le occasioni dell'exegesi di S. Tommaso d'Aquino", *Memorie Dominicane,* n. s. 1975 (6), pp. 11-106, donde se encontrará también un buen ejemplo del valor de la exégesis tomista sobre la vida religiosa a partir de *Mt*., 10, 9-10.

5 Cf. Chenu, *Introduction*, c. 7, pp. 199-225: "Les commentaires sur la Bible".

6 Weisheipl, p. 406, hace eco de la posición que Mandonnet-Synave proponían 1256-1259.

7 I. T. Eschmann, "The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Matthaeum", *MS*, 1956 (18), pp. 232-240; cf. del mismo autor, *Catalogue*, pp. 397-398.

8 Cf. recensión de los trabajos de Eschmann, en *BT*, 1957-1959 (10), n. 269, pp. 153-157; cf. también recensión de F. Stegmüller, *BT*, 1957-1959 (10), pp. 99-112.

Quodlibet (XIV) de Gerardo de Abbeville y las respuestas de santo Tomás"[9]. Más allá de las alusiones a Francia que se encuentran en la *Lectura*, más allá incluso de lo que supone la existencia de la *Catena* (es decir, después de la estancia en Orvieto), el argumento decisivo es éste, y permítasenos presentar aquí esta demostración.

Se trata de saber, sin margen de duda, si los curas y los archidiáconos se encuentran también en el mismo *status perfectionis* que los obispos (y por tanto superior al de los religiosos). Es fácil darse cuenta, con una simple lectura, de que Tomás utiliza en la *Lectura super Matthaeum* el mismo material que emplea en sus escritos de esta época[10]. En algunos sitios, no obstante, la formulación de la *Lectura* está más cercana a la del *De perfectione spiritualis vitae* que a la de otros escritos contemporáneos[11]. Así podemos encontrar en la *Lectura* el eco de un argumento que Gerardo de Abbeville había tomado de una cita de Crisóstomo según el cual el obispo está en un estado de perfección superior al de cualquier monje, incluso Elías mismo (*etiam si des Eliam, uel quemcumque*)[12]. También presente en las refutaciones de Tomás, esta alusión inserta bastante bien la *Lectura* en su contexto, por lo que podemos situarla con gran probabilidad en el momento de la segunda estancia parisina de Tomás, durante el año escolar 1264-1270[13].

A esta discusión sobre la fecha hay que añadir una precisión importante que concierne al contenido del texto. Se sabe desde siempre que la *Lectura super Matthaeum est defectiua*[14], *incompleta* incluso, precisará Nicolás Trevet[15]. Cualquiera que sea el sentido exacto de estas dos palabras en los antiguos catá-

---

[9] J. P. Torrell, *Collationes*, pp. 16-17, con las referencias donde tratamos la fecha de la predicación sobre el Decálogo, cuya actualización al menos, realizada por Pierre de Andria es contemporánea al de la *Lectura*.

[10] Compárese *Lectura*, n. 1594-1596 (ed., Marietti) con *De perfectione*, c. 20 y ss., *STh* I-II q184; *Quodl* III q6 a3 [17], y más especialmente *Lectura*, n. 1596 y *STh* I-II q184 a8.

[11] Cf. por ejemplo la distinción entre *status* y *actus perfectionis*: *Lectura*, fin del n. 1596; *De perfectione*, c. 23, líneas 79-84.

[12] *Lectura*, fin del n. 1594; cf. Gerardo de Abbeville, *Quodlibet* XIV (XVIII), Leonina, t. 41, p. B 17, líneas 122-127.

[13] Es también la opinión de L. J. Bataillon cuyas objeciones me han ayudado a precisar mi posición todavía vacilante después de la lectura de M. Arges, "New Evidence concerning the Date of Thomas Aquinas' Lectura on Matthew", *MS*, 1987 (49), pp. 517-523 (cf. *DS*, 15, col. 733). Este último aporta argumentos que confirman la imposibilidad de que *Lectura sobre Mateo* sea anterior a 1263, pero quiere demostrarlo al asegurar que hay que situarla en 1263 o en fechas próximas a ésta.

[14] Lista de Bartolomeo de Capua: Naples, 85, p. 389.

[15] Cf. el estudio de Shooner, nota siguiente, pp. 134-135.

logos, es cierto que el texto trasmitido actualmente por las ediciones impresas no es solamente incompleto, sino erróneo. Falta, en efecto, el comentario auténtico de Tomás con relación a una buena parte del sermón de la montaña, y esta laguna ha sido compensada por el celo poco escrupuloso de su primer editor, Bartolomeo de Spina (1527) que ha puesto en lugar del texto ausente en los manuscritos un comentario de Pedro de Scala, un dominico de finales del siglo XIII.

Se puede leer en Shooner el detalle de la operación[16], pero hay que tener en cuenta que los pasajes interpolados proceden del capítulo V,11 al VI,8, y de nuevo de los versículos VI,14 al VI,19[17]. Gracias a las investigaciones llevadas a cabo por la comisión Leonina, en vista de la edición crítica, hace cincuenta años, se ha descubierto un nuevo testimonio de la *Lectura super Matthaeum*, que contiene el comentario de Tomás al completo[18]. En la espera de que la comisión Leonina pueda proporcionarnos una edición completa del texto en su totalidad, nos hemos atenido, para el pasaje que falta hasta aquí, a las ediciones parciales que han procurado los trabajos de H. V. Shooner y J. P. Renard[19].

Si volvemos ahora al trabajo de Tomás como *magister in sacra pagina*, podemos estar seguros de que, cualquiera que sea el libro comentado en esta época, la opción ya tomada en el *Super Isaiam* en favor de la prioridad del sentido literal, ha debido seguir afirmándose también, como lo testimonia el *Super Iob*, cuya fecha es la más próxima[20]: habiendo ya comentado san Gregorio todo sobre el sentido místico de este libro, santo Tomás pensaba que no le quedaba más que comentarlo en el sentido literal[21]. Su biógrafo se asombraba de esta pretensión, que ningún doctor antes que él había tenido: Tomás habla como si él

---

16 Cf. H. V. Shooner, "La Lectura in Matthaeum de S. Thomas (Dos fragmentos inéditos y la Reportatio de Pierre d'Andria)", *Angelicum*, 1956 (33), pp. 121-142.

17 Corresponde a los nn. 444-582 (lect. 13-17) y 603-610 (lect. 19) de la edición manual Marietti.

18 Se trata del ms. de Basel, Bibl. Univ. B. V. 12, descrito por Shooner en el artículo señalado en la nota 16.

19 Shooner, "La Lectura in Matthaeum de S. Thomas", pp. 138-142, ha editado el pasaje sobre *Mt.*, 5, 13-16; J. P. Renard, "La lectura super Matthaeum V, 20-48 de Thomas d'Aquin", *RTAM*, 1983 (50), pp. 145-190, ha editado el pasaje que se indica en su título.

20 Tolomeo, XXIII 24, ed. Leonina, t. 26, pp. 17*-20*, mantiene los años del pontificado de Urbano IV, mientras Tomás se encontraba en Orvieto, es decir, en 1261-1264.

21 Prol. in fine: "Intendimus... librum istum qui intitulatur *Beati Iob* secundum litterarem sensum exponere; eius enim mysteria tam subtiliter et diserte beatus papa Gregorius nobis aperuit ut his nihil ultra addendum videatur"; cf. Leonina, t. 26, pp. 25*-30*, para el carácter y el método de *Super Iob*.

hubiera sido elegido como árbitro de común acuerdo entre Job y sus amigos, dando ora a uno ora a otro la razón a los diferentes interlocutores[22].

Tocco se equivoca: Tomás habría tenido al menos un antecesor en la persona de Rolando de Cremona, primer maestro dominico en París, que ya había propuesto una interpretación literal de Job treinta años antes[23]. Pero su elogio es una forma de indicar una de las características del método de Tomás. Es un punto sobre el que no cambiará jamás, como lo testimonian las explicaciones teóricas de su método escripturario[24]. Esta prioridad del sentido literario significa, en primer lugar, que es el único que se adapta a las necesidades de la argumentación teológica, pero también que toda interpretación espiritual debe confirmarse por una interpretación literal de la Sagrada Escritura, para evitar así cualquier riesgo de error.

Se ha escrito mucho sobre los cuatro sentidos de la Escritura en general y sobre esta prioridad del sentido literal en particular. No es el lugar oportuno para extenderse mucho sobre esta materia, pero es necesario señalar que los autores más actuales no esconden ni sus dudas ni sus retractaciones. Una persona tan competente como Beryl Smalley confesaba al final de su vida que no había tomado tan en serio el final del prólogo de Job: si Tomás se ciñe al sentido literal en su interpretación de este libro es efectivamente porque Gregorio lo había dicho todo sobre el sentido espiritual; pero cuando comenta los evangelios, Tomás se siente obligado a dar este sentido espiritual[25]. El mismo autor señala por otro lado, y a justo título, la sensible diferencia que podemos encontrar en este punto entre la teoría y la práctica de los autores medievales, incluido santo Tomás[26]. Aunque el sentido literal es cada vez más considerado como único dirimente en una discusión estrictamente teológica, esto no impide recurrir al sentido espiritual. La prioridad del sentido literal no excluye el sentido espiritual, que permanece *de necessitate sacrae Scripturae*; traduce únicamente la creciente toma de conciencia de los límites de la exégesis alegorizante[27].

H. de Lubac, uniéndose a C. Spicq, creía poder precisar el carácter relativo de la "novedad" del método tomista: "Gracias a sus ordinarias cualidades de

---

22 *Ystoria,* 18, p. 251 (Tocco, 17, p. 88).

23 Por desgracia, este comentario ha permanecido inédito, cf. A. Dondaine, "Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone", *AFP*, 1941 (11), pp. 109-137.

24 Cf. *Quodl* VII q6 a1-2 [14-15]; *STh* I q1 a10; *In Gal* c4 lect7.

25 B. Smalley, *The Gospels in the Schools c. 1100-c. 1280*, Londres y Ronceverte, 1985, pp. 265-266.

26 B. Smalley, "Use of the *Spiritual* Senses of Scripture in Persuation and Arguments by Scholars in the Middle Ages", *RTAM*, 1985 (52), pp. 44-63.

27 J. Verger lo ha visto muy bien en: "L'exegèse de l'Université", en *Le moyen Age et la Bible*, bajo la dirección de P. Riché-G. Lobrichon, París, 1984, pp. 199-232, cf. pp. 208-212.

simplicidad robusta, de precisión y exactitud, santo Tomás resume la enseñanza común con gusto"[28]. Aunque Beryl Smalley es hoy en día netamente más positivo en su apreciación –ya que señala que Tomás y Alberto son los dos únicos autores estudiados para quienes no ha podido encontrar la fuente principal[29]–, hay que reconocer que son cualidades de Tomás, y quizás la causa de su éxito: el estilo del *Super Iob* inspira a Alberto Magno, Mateo de Aquasparta, Pedro-Juan Olivi y Nicolás de Lyre, por no mencionar sino a los más antiguos[30]. Como lo considera Synan, si Richard Simon menciona a Nicolás de Lyre como el exégeta más notable después de san Jerónimo, es porque Tomás le abrió camino[31]. La exégesis tomista no es seguramente comparable con los métodos histórico-críticos de hoy día, pero sigue inspirando nuevos estudios[32].

2. *Disputare*: el *De ueritate*

La segunda misión del maestro era la "disputa". Se trataba en todo caso de enseñar, pero de otro modo, el de una pedagogía activa, donde se procedía mediante objeciones y respuestas sobre un tema dado. A falta de poder señalar la fecha de aparición de la *disputatio* (en el transcurso del siglo XII), adquirió ya su autonomía a principios del siglo XIII y es muy posible situarla en la evolución de las formas de la enseñanza. Al principio fue la *lectio*, es decir, el co-

---

[28] H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture,* (Théologie 59), t. 4/2, 2, París, 1964, pp. 285-302; cf. C. Spico, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Bibl. thomista 26), París, 1944, p. 315.

[29] Cf. *The Gospels*, ver nota 26, pp. 257-271; cf. p. 274.

[30] Cf. Leonina, t. 26, pp. 33*-44*.

[31] E. A. Synan, "Aquinas and his Age", en *Calgary Aquinas Studies*, A. Parel (ed.), Toronto, 1978, pp. 1-25, cf. p. 23.

[32] Citaremos alguno de ellos en nuestro segundo libro. A los títulos mencionados en las notas anteriores, hay que añadir el que sin duda es el único trabajo de conjunto de mayor amplitud: C. Spicq, "Saint Thomas d'Aquin exégète", en *DTC*, 1946 (15, 1), pp. 694-738, y algunos títulos generales, entre los más recientes: S. H. Siedl, "Thomas von Aquin und die moderne Exegese", *ZKT*, 1971 (93), pp. 29-44; M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln, 1971; S. Lyonnet, "L'actualité de saint Thomas exégète", en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 4, Roma, 1976, pp. 9-28; Th. Domanyi, *Der Römerbrief des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern-Frankfurt, 1978; W. G. B. M. Valkenberg, "Did not our Heart Burn?", *Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrech, 1990; M. M. Rossi, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura Ad Romanos*, c. I, l. 6, Roma, 1992.

mentario de un texto, ya fuera de la Biblia o de las *Sentencias*. Después, ya que el comentario estricto no se prestaba siempre al tratamiento de los problemas que los maestros y estudiantes podían plantearse, apareció la *quaestio*, es decir, el desarrollo más amplio de un tema preciso que desbordaba el comentario directo (piénsese en todas las cuestiones que Tomás desarrolla a partir de un texto de Lombardo, que no sirve más que de pre-texto).

La *disputatio* representa un estadio todavía ulterior en el "desarrollo progresivo de un texto", y se trata de un "proceso natural, debido a la madurez del espíritu científico medieval y a una gran maestría del método dialéctico"[33]. Para retomar la definición voluntariamente detallada, que ha facilitado su más reciente analista "(la *quaestio*) es una forma regular de enseñanza, de aprendizaje y de investigación, presidida por el maestro, caracterizada por un método dialéctico que consiste en aportar y examinar los argumentos de razón y autoridad que se oponen a un problema teórico o práctico y se plantean por los participantes, donde el maestro debe llegar a una solución doctrinal por un acto de determinación que le confirma en su función magistral"[34]. En comparación con la *lectio*, ha desaparecido un elemento: el texto; pero ha aparecido otro: la discusión, y, mientras que en la primera la argumentación partía de las "autoridades" en conflicto, aquí se plantea por los participantes, que no se privan por otro lado de recurrir a las autoridades.

La disputa tenía dos formas esenciales. La primera, privada (*disputatio privata*), se desarrollaba en el interior del colegio con los estudiantes del maestro y su bachiller[35]. La segunda era pública (*disputatio publica* u *ordinaria*) y los maestros debían desarrollarla a intervalos regulares, pero muchas se dispensaban con gusto, pues su ejercicio podía ser peligroso. El único factor de diferencia con la primera era, pues, el público, ya que podían asistir estudiantes de otras escuelas, y a veces los profesores. Presentada la ocasión, no evitaban asistir y avergonzar en público al compañero durante su ejercicio. De ello podríamos haber tenido un buen ejemplo en diciembre de 1255, si Guillermo de Saint-Amour, el gran adversario de la pobreza mendicante, hubiera contradicho real-

---

33 Estas expresiones son de B. Bazán, en el que constituye hoy en día el estudio más actual sobre este punto: *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, en B. C. Bazán, G. Fransen, J. F. Wippel, D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Typologie des sources du moyen âge occidental 44-45, Turnhout, 1985, pp. 13-149.

34 Bazán, p. 160.

35 Creemos haber identificado una de estas cuestiones mantenida por Hugo de Saint-Cher, cf. J. P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, Spicilegium sacrum lovaniense 40, Lovaina, 1977, pp. XV-XXI, con algunas indicaciones sobre el desarrollo concreto del ejercicio.

mente a san Buenaventura en esta materia[36]. En una de sus formas, este segundo género de cuestiones disputadas podían ser incluso una manifestación solemne (los famosos *Quodlibetos*) que se celebraban dos veces al año, durante la Cuaresma o el Adviento, e interrumpían el curso regular de la Universidad. Después de los trabajos de P. Mandonnet, existe el acuerdo hoy en día de fechar en este primer período de enseñanza parisina los *Quodlibetos* VII a XI de Tomás[37].

Desde hace bastante tiempo existe la duda sobre cuál es la unidad básica de la cuestión disputada. Según P. Mandonnet, cada artículo proporcionaba la materia de una disputa, mientras que para A. Dondaine era la cuestión[38]. Las dos tesis chocan, la una y la otra, con dificultades insuperables en cuanto a la duración y a la periodicidad del ejercicio. Para acabar con esta dificultad podemos intentar distinguir entre la disputa en sí misma y su redacción; esta última, al no estar sometida a los límites temporales de la discusión real, podía ser objeto de una elaboración más pausada y de una amplitud de desarrollo que no habría conseguido jamás en directo.

Mediante esta última sugerencia que retomaremos, y añadiendo una precisión que parece imponerse, nos inclinamos más por la hipótesis propuesta por Bernardo Bazán. Si fuera aceptada, se pondría punto y final a estas largas búsquedas a ciegas de los investigadores. Según él, las grandes series de cuestiones disputadas de Tomás no pertenecen al género de las disputas ordinarias o públicas, sino al de las disputas privadas, y revelan, pues, su enseñanza regular[39]. También es posible dar la razón al mismo tiempo a Dondaine y Mandonnet: éste reconoce con el primero que la unidad de la disputa pública es la cuestión, pero teniendo en cuenta que *De ueritate* revela otro género, no existe dificultad alguna en admitir que su unidad es el artículo. La unión de muchos artículos en

---

[36] Cf. S. Buenaventura, *Quaestio reportata de mendicitate cum annotationibus Gulielmi de S. Amore*, ed. F. Delorme (BFSMAe 8), Quarachi, 1934, pp. 328-356; ver también: "*Reportatio* de la *Quaestio disputata de mendicitate* de Bonaventure par un étudiant favorable à l'*opponens*: Guillaume de Saint-Amour", en M. M. Dufeil, *Saint Thomas et l'histoire* (Senefiance 29), Aix-en-Provence, 1991 (=Dufeilm, Histoire), pp. 457-493, según la cual Guillermo habría estado realmente presente con ocasión de la disputa; cf. Dufeil, *Polémique*, pp. 176-185.

[37] L. E. Boyle, "The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care", *The Thomist*, 1974 (38), pp. 232-256; retomado en *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Variorum Reprints, Londres, 1981.

[38] Cf. P. Mandonnet, "Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin", *RT*, 1918, p. 271, n. 1; *Introducción* a la edición de las *Quaestiones disputatae*, París, 1925, t. 1, pp. 12-17; A. Dondaine, "De l'étendue de la question disputée", en *Secrétaires de saint Thomas*, Roma, 1956, pp. 209-216.

[39] Cf. Bazán, pp. 75-85 principalmente; encontraremos el recuerdo de la literatura necesaria para la historia anterior. La aportación del autor lleva directamente al *De veritate*, pero nada impide auscultarlo en *De malo* o *De potentia*.

una única cuestión revela el plan del maestro y aparece en la fase de la redacción final.

De tal forma que puede representarse el desarrollo de la jornada de enseñanza en Saint-Jacques de la siguiente manera: a primera hora del día, Tomás daba su lección; después de la suya, venía la del bachiller; durante el mediodía se reunían los dos con sus estudiantes para "discutir" sobre un tema ya elegido. Las tres horas dedicadas a esta pedagogía activa no eran suficientes para agotar el tema, ya que se procedía artículo tras artículo; de vez en cuando se reagrupan algunos artículos muy cortos en una única sesión, y a la inversa, un tema muy amplio o muy delicado podía dividirse en todas las partes que fueran necesarias. El resultado (objeciones, respuestas y determinaciones magistrales) se recopilaba más tarde en una redacción final para su publicación en la unidad terminal de la cuestión. La elaboración del *De ueritate* se extiende así a los tres años escolares de 1256-1259, a razón de 80 artículos aproximadamente por año, lo que corresponde con bastante precisión al número de días de clase[40].

Aunque este cuadro general puede corresponderse con la realidad, hay que añadir dos complementos indispensables. En primer lugar, el resultado final no se parece más que de lejos al desarrollo real de estas disputas privadas entre el maestro y sus estudiantes. Basta leer el texto de *De ueritate* o del *De potentia* para saber que el contenido de estos textos se encuentra muy por encima de lo que podía dar de sí una discusión a nivel de un estudiante medio. Los estudiantes de París, mejor formados que los de Roma más tarde, podían, sin duda alguna, seguir las exposiciones más difíciles, pero incluso con ellos la discusión no pudo revestir la forma exacta de estas largas, complejas y rebuscadas investigaciones; necesariamente fue más breve y más simple. Hay que admitir, pues, que nos ha llegado el testimonio de un trabajo de redacción considerable.

A esto hay que añadir que hay que estar atento al hecho de que la cuestión disputada es también un género literario. Formados en la dialéctica del *pro* y del *contra*, los espíritus de esta época se expresaban sin problemas en esta forma; el más bello ejemplo lo tenemos en la *Suma Teológica*, que se encuentra compuesta en su totalidad según este esquema, pero podríamos multiplicar los ejemplos. Esto quiere decir que algunas *quaestiones disputatae* no han sido realmente discutidas, ni en público ni en privado. Quizás sea el caso de la *Q. d. De anima* sobre la que volveremos, pero hay sin duda, otras muchas. Si tuviésemos en cuenta los trabajos de Bazán, lograríamos liberarnos de las esclavitu-

---

40 Cf. en Bazán, pp. 72-76, la discusión acalorada que le permite contar 79 *dies legibiles* en el año universitario, lo que se aproxima a los 75 días disponibles en la Facultad de Artes, según Ch. Thurot.

des demasiado estrictas del calendario escolar que habían ocasionado tantos daños a los investigadores[41].

Volviendo al *De ueritate*, la redacción final tuvo que seguir la discusión bastante rápidamente, pues su existencia se encuentra testimoniada muy pronto. Mucho antes de la deposición en el proceso de Nápoles de Bartolomeo de Capua[42], ya se menciona en un catálogo de las obras de Tomás, anterior a 1293, las cuestiones *De ueritate* "quas disputatuit Parisus"[43]. Pero disponemos de otros dos testimonios todavía anteriores. Desde 1278, Guillermo de La Mare, el adversario franciscano de Tomás, autor de famosos *Correctorium*, consagra una sección de nueve artículos a atacar las tesis, erróneas a sus ojos, del *De ueritate*, signo indiscutible de la autenticidad tomista, que también reconocen los amigos de Tomás que toman su defensa[44]. En una época todavía anterior, Vincent de Beauvais, antes de 1264/65 (fecha de su muerte), introduce en su segunda edición del *Speculum maius*, importantes fragmentos de las cuestiones 11, 12 y 13 del *De ueritate* bajo el nombre explícito de su autor[45]. El libro se utilizó casi al mismo tiempo que se redactó, lo cual nos permite señalar la rapidez de su difusión y la vitalidad del medio universitario parisino de esta época.

El *De ueritate* presenta todavía otro mérito, al que se presta generalmente muy poca atención, pero que ocupa un lugar aparte en el conjunto de las obras de santo Tomás. Mientras que para la mayoría de ellas no tenemos nada más

---

41 Aunque Bazán resuelve todas las dificultades, todavía hay que explicar dos puntos. Por una parte, según su hipótesis, Tomás no había mantenido disputas privadas, y sólo alguna en público (aparte de los *Quodlibetos*); ahora bien, si admitimos que las Cuestiones disputadas en público no pudieron desarrollarse entre el momento de la admisión como maestro y el de la recepción en el *consortium magistrorum*, no vemos por qué no pudo ocurrir de la misma forma más tarde. No podemos más que deducir que, tanto por su amplitud como por su tecnicismo, las Cuestiones *De veritate* se parecen más a las disputas magistrales que a los ejercicios privados (motivo por el que hay que sospechar en este último caso una actividad redaccional considerable). Por otro lado, no entendemos bien por qué Tomás desplegó para estos ejercicios privados un esfuerzo tan grande de redacción, mientras que no lo hizo en sus lecciones *in sacra pagina* (que eran, al menos en París, su ocupación principal); habrá que esperar a que, una vez afirmada su celebridad, dispongamos de la *reportatio* de sus cursos sobre la Escritura, y a que tengamos sus más logradas redacciones. Puede resultar cierto el esquema de un día de clase en Saint-Jacques, pero hay que ser mucho más claros con relación a los reglamentos universitarios que realmente se aplican durante esta época para poder pronunciarse con menos incertidumbre.

42 Naples, 85, p. 388.

43 Es la lista del ms. *Praha, Metr. Kap. A17 / 2*, de la que encontraremos una transcripción en Grabmann, *Die Werke*, pp. 97-98; para la fecha, ver las precisiones en *Collationes*, p. 6.

44 Ver algunos detalles con relación a este tema en Leonina, t. 22/1, p. 6*; volveremos sobre Guillermo de la Mare en nuestro capítulo XV.

45 Leonina, t. 22, p. 7*, y p. 189* para una lista de estas improntas de Vincent.

que copias –excepto en el caso de raros autógrafos–, el *De ueritate* presenta de particular que es el original dictado por santo Tomás. El padre A. Dondaine, de la comisión Leonina, ha expuesto desde 1956 las razones que le permiten adelantar este dato, y ha retomado su demostración más a fondo en la edición crítica, realizada años más tarde[46]. A excepción de algunos raros oponentes –cuya reticencia es difícil de entender a la vista de los argumentos aportados[47]–, el conjunto del mundo científico ha aceptado esta posición y hay que señalar el beneficio de este descubrimiento.

Un original dictado es prácticamente igual a un autógrafo y tiene todas sus ventajas. En él podemos ver al autor trabajando en la aparición de su pensamiento y esforzándose para expresarlo lo mejor posible en una formulación sobre la que a menudo duda. Basta simplemente posar los ojos sobre las correcciones en el texto (tachaduras de una palabra o de una frase, dudas sobre algunos términos, búsqueda de una autoridad mejor, etc.), de las que los editores han dado algunos ejemplos entre muchos otros, para comprender que el texto no ha surgido como un monolito del pensamiento de su autor.

Es mucho más sorprendente el hecho de que este texto ya había sufrido la prueba de la discusión, y que Tomás lo escribía teniendo ante su vista las notas tomadas durante las sesiones. El interés que tiene para el conocimiento de la persona y del autor es enorme. Por otro lado, podemos descubrir a través del mismo algunos datos sobre su método de trabajo y su organización: Tomás trabajaba a partir de unas "fichas" y tenía a su disposición todo un equipo de secretarios; es importante tener en cuenta este dato, sobre el que volveremos más adelante.

Pero con el trabajo austero que realizaron los editores sale ganando sobre todo el texto y finalmente nosotros mismos, los lectores. El P. Dondaine ha podido demostrar que el texto impreso corriente del *De ueritate*, dependiente de la tradición universitaria muy pronto extendida por los libreros, era gravemente defectuoso: el recurso al original para las cuestiones 2-22 ha permitido corregir cerca de diez mil pasajes donde el texto de Tomás había sido más o menos severamente alterado. Sin insistir más, cada uno se hará cargo de que la honradez científica impone, a quien quiera entender el pensamiento de Tomás, la necesidad de verificar seriamente en primer lugar el texto que utiliza.

Si retomanos ahora su contenido, el *De ueritate* es un conjunto formado por 253 artículos, reagrupados en 29 cuestiones. La primera cuestión ha dado su nombre a toda la serie, pero las otras se relacionan más o menos de cerca. Aun-

---

46 Cf. A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, Roma, 1956, Leonina, t. 22, Roma, 1975, pp. 44*-60*.

47 Cf. C. Vansteenkiste, *RLT*, 1978 (11), n. 131, pp. 49-54, que reconoce además la calidad irreprochable de la edición Leonina.

que es cierto que Tomás esbozó el plan a grandes rasgos, se puede pensar que lo realizó en dos tiempos distintos, como si hubiera previsto antes un programa establecido para dos años, a los que seguiría un tercero para su continuación[48]. Podemos percibir, en efecto, que este conjunto se subdivide en dos grandes grupos: 1º la verdad y el conocimiento (qq. 1-20); 2º el bien y el apetito del bien (qq. 21-29). S. T. Bonino piensa poder discernir además una similitud en la organización interna de cada una de estas dos partes; encontramos, en efecto, una misma secuencia: en Dios (en el ángel), en el hombre. En el hombre podemos, una vez más, discernir un principio de reagrupación que, prefigurando el de la *Prima Secundae*, trataría en primer lugar las estructuras y después las realizaciones históricas[49].

Aunque no podamos ir muy lejos en el contenido de esta obra, hay que dar una idea, al menos, de los temas que en ella se tratan. En la primera cuestión, universalmente conocida y a justo título, Tomás no trata únicamente la verdad, sino los trascendentales y su convertibilidad. Después de esta "introducción" vuelve a los problemas que se cuestionan en cuanto a la ciencia de Dios: ciencia en general[50], ideas divinas, verbo, providencia, predestinación y la cuestión anexa del "libro de la vida" (qq. 2-7). Con relación a los ángeles, considera, en primer lugar, el problema del conocimiento angélico, y después el de la comunicación de esta ciencia (qq. 8-9). El hombre es objeto de un tratamiento mucho más amplio: el espíritu (*mens*) en general, el maestro, la profecía[51], la fe, la razón superior, la razón inferior, la sindéresis y la conciencia (qq. 10-17 para las cuestiones "estructurales"), el conocimiento del primer hombre en el estado de

---

48 La sugerencia es de P. Synave, "La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin", *Mélanges Mandonnet* I, Bl. Tomista 13, París, 1930, pp. 327-370, cf. p. 358. J. Tonneau la retoma en su *Introducción* a *Saint Thomas d'Aquin. Trois questions disputées du De Veritate*: qXV: *Raison supérieur et raison inférieur*; qXVI: *De la syndérèse*; qXVII: *De la conscience*, Texto, traducción y notas, París, 1991.

49 S. T. Bonino, *Quaestiones disputatae De veritate. Saint Thomas d'Aquin, Question 12: La prophétie, Présentation, traduction et notes*, Mémoire de licence dactyl., Friburgo, 1989, p. 161, que volvió a citarse en la tesis (nota siguiente).

50 Esta cuestión ha sido objeto de una notable tesis de S. Th. Bonino, *La question 2 des "Quaestiones disputatae De veritate" de Thomas d'Aquin*, Introducción, traducción y comentario, 2 vols., Friburgo, 1992.

51 Además de las tres cuestiones traducidas por J. Tonneau (cf. n. 48), y aquellas sobre la profecía y la ciencia en Dios por S. Th. Bonino (n. 49 y 50), se puede ver también *Saint Thomas d'Aquin. Questions disputées sur la verité, Question XI: Le Maître (De Magistro), et Question IV: Le Verbe (De Verbo)*, introd., trad. y notas de B. Jolles, París, 1983 y 1992. Existe una traducción parcial de F. X. Putallaz, de la primera cuestión, en R. Imbach y M. H. Meleard, *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIe-XIVe siècles)*, (10/18), París, 1986, pp. 69-94.

inocencia, el del alma después de la muerte, el del alma de Cristo (qq. 18-20 para las realizaciones históricas). La subdivisión del *De bono* trata de lo siguiente: el bien y el apetito del bien en general (qq. 21-22), la voluntad de Dios (q. 23), la voluntad del hombre (el libre albedrío), la sensibilidad y las pasiones del alma (qq. 24-26, éste valedero para el aspecto de "estructuras"), la gracia en general, la justificación del impío, la gracia de Cristo (qq. 27-29: realizaciones históricas).

Esta breve enumeración no deja apenas entrever el interés del contenido, que hace del *De ueritate* una obra notable por más de una razón. No sólo por tratar los temas que preocupan a Tomás y a sus estudiantes de esta época, sino también por ver en la obra al genio del joven maestro que se va afirmando progresivamente y, sobre todo, por entender la evolución de su teología: sobre algunos temas se ve que ha cambiado de opinión con relación a las *Sentencias*, y cambiará una vez más en sus obras posteriores.

Para no citar más que uno u otro ejemplo, la forma con la que habla de la gracia en la *Suma* supone un camino que, desde las *Sentencias*, pasa por el *De ueritate*[52]. En el dominio de la Cristología, la manera de la que habla de Cristo-cabeza siendo en su humanidad la causa de toda gracia, un poco a la manera en que Dios mismo es la causa de todo ser, muestra el progreso realizado con relación a una visión demasiado estricta de la instrumentalidad de esta humanidad[53]. Tomás dirá a veces claramente que ha cambiado sobre ciertos puntos (por ejemplo con relación a la ciencia adquirida de Cristo), a veces no juzgará útil precisarlo, pero es importante no olvidarlo jamás: es coherente con él mismo y sus grandes opciones; Tomás no tiene una sistematidad fija, más bien es un genio en movimiento, en perpetuo descubrimiento.

Precisamente este carácter viene testimoniado por otra obra en esta época: el *Super Boetium De Trinitate*. Este pequeño libro se distingue por muchas singularidades. Una es el hecho de que Tomás es el único autor del siglo XIII que comentó este texto; y la principal es que se trata de uno de sus raros autógrafos; y para el editor del texto es una ganga, pues le sacó el partido que diremos más adelante. Además, está inacabado, pero esto es algo normal en las obras de Tomás (son 13 los textos inacabados). En definitiva, y a propósito de esta obra

---

[52] Basta comparar *In I Sent* d17 q1 a1 (o *In II Sent* d26 q1 a1) con *De Ver* q27 a1-2 y *STh* I-II q10 a1 (o *STh* II-II q23 a2), para percibir cómo la gran tesis del carácter creado de la caridad o de la gracia (contra el Lombardo) está reforzada y mejor organizada.

[53] *De Ver* q29 a5: "Christus... principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, *sicut Deus est principium omnis esse*"; cf. *De Ver* q29 a5 ad3: "Christus autem operatus est nostram salutatem *quasi ex propia virtute*". Este aspecto de las cosas ha sido valorado por J. R. Geiselmann, "Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin", *Theol. Quartalschrift*, 1926 (107), pp. 198-222; 1927 (108), pp. 233-255.

teológica, Tomás produce sus elaboraciones más trabajadas sobre la epistemología de las ciencias[54].

¿Por qué ha escrito Tomás este opúsculo? Esta pregunta se formula con relación a todos sus comentarios, de Dionisio o Aristóteles, y los eruditos no encuentran una respuesta absolutamente cierta. Adoptamos del P. Gils la serie de hipótesis que se pueden formular: "¿Las actividades escolares *intra muros*, que se desarrollaban mientras se impartían los cursos oficiales en Saint-Jacques, eran en principio públicas? ¿Un género literario que el autor da a sus obras personales? ¿Una enseñanza universitaria paralela a la *Lectura* y a la *Disputatio*, de la que no queda huella en los reglamentos conocidos?"[55]. Si tuviéramos que elegir, nos parece sin duda más satisfactoria la hipótesis de una reflexión personal llevada al papel por escrito y según el sistema de la *quaestio* espontánea en la dialéctica familiar para Tomás. Era para él una forma de preparar, de forma más o menos aproximada, sus propios escritos; para nosotros es un primer índice con el que nos encontraremos con frecuencia lleno de un espíritu perpetuamente despierto.

Volviendo a la cuestión de la fecha, P. M. Gils concluye que hay que datar esta obra "a medio camino entre el *De ueritate* y el principio del *Contra Gentiles*, en los años 1257-58 o a principios del 59, como había casi adivinado el P. Mandonnet". La comunidad de propósitos con los primeros libros de la *Contra Gentiles* no es la única razón que nos lleva a creer posible esta fecha. En esta misma época, el conflicto entre seglares y religiosos entraba también en una fase de apaciguamiento provisional. Sin pérdida de tiempo, Tomás se lanza de lleno a los trabajos intelectualmente más exigentes.

Si exceptuamos el hecho de que sea del mismo autor, ninguna razón nos obliga a situar aquí el recuerdo del otro comentario de Tomás sobre Boecio. Este es el motivo por el que frecuentemente los historiadores mencionan juntas

---

[54] Para una presentación del conjunto del *Super Boetium*, nos dirigimos a la Introducción de P. Gils, Leonina, t. 50, pp. 5-9; pero ver también Chenu, *Introduction*, pp. 237-239; Weisheipl, pp. 134-138; Tugwell, pp. 250-251; A. Maurer, *Saint Thomas Aquinas. The Division and Methods of the Sciences*, 4ª edición revisada, Toronto, 1986. A continuación presentamos algunos estudios recientes sobre este opúsculo: L. Elders, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma, 1974; F. Ruello, "La doctrine de l'illumination dans le traité Super librum Boethii de Trinitate de Thomas d'Aquin", *RSR*, 1976 (64), pp. 341-357; J. I. Saranyana, "Sobre el In Boethii de Trinitate de Tomás de Aquino", *MM*, 1988 (19), pp. 71-81; R. McInerny, *Boethius and Thomas Aquinas*, Washington, 1990 (cf. recensión S. Th. Bonino, *RT*, 1991, 91, pp. 232-324); D. C. Hall, *The Trinity. An Analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius*, Studien und Texte z. Geistesgeschichte des Mittelalters, Leiden, 1992.

[55] Leonina, t. 5, p. 6.

estas dos obras[56]. En el prefacio a la edición Leonina, el P. Bataillon piensa lo contrario –según los datos internos que acusan las diferencias–, que la *Expositio Libri Boetii De Hebdomadibus* es probablemente de fecha posterior al *Super Boetium De Trinitate*, pero a falta de datos externos que le permitan situarla mejor (por ejemplo la utilización de fuentes fechadas por otro lado) se ve incapaz de proponer una fecha precisa[57].

Aunque Tomás le ha proporcionado un Prólogo de tonos teológicos (explicación de un verso bíblico) el tema de este opúsculo de Boecio es esencialmente metafísico y es así como el comentador lo trata. Para decirlo con sus propias palabras: "Ya que todos los seres son buenos, hay que determinar el modo de esta bondad, es decir, cómo son buenos los seres. Ahora bien, un predicado puede ser atribuido a un sujeto de dos maneras, sea substancialmente, sea por participación. La cuestión es saber si los seres son buenos por esencia o por participación"[58]. Esta consideración explica por qué los filósofos prefieren empezar por esta obra el estudio de participación en santo Tomás[59].

Sin entretenernos demasiado en este punto, señalemos a la atención del lector, el bellísimo prólogo sobre las ventajas de una vida consagrada a la búsqueda de la sabiduría:

> "La búsqueda (*studium*) de la sabiduría tiene este privilegio: que buscando su fin se basta a sí misma [...]. En esto la contemplación de la sabiduría es comparable al juego por dos razones: en primer lugar, porque el juego es delectable y la sabiduría entraña la suprema delectación... Además, porque el juego no está ordenado a otra cosa que a sí mismo y encuentra en él su propio fin; es lo que encontramos también en la delectación de la sabiduría... Pero al contrario de lo que ocurre en nuestras delectaciones normales respecto a lo que anticipamos, donde el mínimo retraso menoscaba nuestra felicidad a menudo en gran manera..., la contemplación de la sabiduría encuentra la causa de su delectación en ella misma. No sufre ninguna agonía como cuando tenemos que esperar algo... Por eso la sabiduría divina compara su propia delectación a la del juego: *Me regocijo día tras día, jugando en su presencia* (*Pr.*, 8, 30)".

---

[56] Cf. WN, p. 103; 22; Weisheipl, p. 158; 414; Grabmann, *Werke*, pp. 358-360.

[57] Leonina, t. 50 (1992), pp. 263-264.

[58] C. 3, principio.

[59] Cf. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Bibl. tomista 23), París, 1942, 1953; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1963; para una presentación rápida y general: cf. G. Casey, "An Explication of the De Hebdomadibus of Boethius in the Light of St. Thomas's Comentary", *The Tomist*, 1987 (51), pp. 419-434.

Se trata, sin duda alguna, de una especie de programa del que se escucharán los ecos a medida que avancemos en nuestra lectura.

3. *Praedicare*: Teología y pastoral

Era la tercera y última gran obligación del maestro[60]. Las gentes de la Edad Media no veían ninguna oposición entre la enseñanza científica de la Teología y su prolongación pastoral, al contrario, la primera era considerada como la preparación normal de la segunda. Pedro le Chantre precisaba incluso: "Después de la *lectio* de la Escritura y después del examen de los puntos dudosos advertidos gracias a la *disputatio*, es cuando hay que predicar, y no antes"[61].

Los maestros se preocupaban, por otro lado, de este aspecto de las cosas y se esforzaban en facilitar a los pastores no únicamente los instrumentos de trabajo como concordancias y distinciones para un uso más fácil y seguro del texto bíblico[62], sino que a menudo añadían a su propia *lectio* sermones enteros, proyectos o resúmenes de los sermones que debían ayudar a los oyentes a pasar de la *lectio* a la *predicatio*[63]. Sabían muy bien servirse de sus propios trabajos cuando tenían que predicar, como Tomás, que utilizaba en la *Catena aurea* los informes patrísticos que había reunido[64].

Esta práctica muestra que se honraba realmente la teoría prevista en los estatutos de la facultad. Antes incluso de presentarse a los exámenes de la licencia, el joven teólogo debía prometer hacer personalmente dos *collationes* en la

---

[60] Veremos, con relación a la misma, la presentación general de Glorieux, "L'enseignement", pp. 148-161.

[61] *Verbum abbreuiatum*, 1, PL 205, 25 A-B.

[62] Cf. L. J. Bataillon, "Les instruments de travail des prédicateurs au XIII siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, G. Hasehohr y J. Longere (ed.), París, 1981, pp. 197-209; del mismo autor: "Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les distintions bibliques alphabétiques", en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévaux,* Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 213-226; "Similitudines et exempla dans les sermons du XIII siècle", en *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, K. Walsh y D. Wood (ed.), Subsidia 4, Oxford-New York, 1985, pp. 191-205.

[63] Cf. aquí L. J. Bataillon, "De la lectio à la praedicatio. Commentaires bibliques et sermons au XIII siècle", *RSPT*, 1986 (70), pp. 559-575, que ofrece numerosos ejemplos de estos esbozos que han recibido el nombre de *processus*, *adnotatio* o incluso de *collatio*; sugiere (p. 568) que veamos algo análogo en las *collationes* del *Super Isaiam.*

[64] Cf. L. J. Bataillon, "Les sermons de saint Thomas et la Catena aurea", en *Commemoratives Studies*, I, pp. 67-75.

Universidad, o bien un *sermo* y una *collatio*[65]. Ya maestro, no se encontraba, por tanto, dispensado de predicar. Los estatutos preveían incluso la institución de una comisión, compuesta de cuatro maestros regentes, encargada de asignar a los demás los sermones que tenían que darse a lo largo del año. Por otro lado se preveía que si el maestro designado no podía satisfacer esta obligación, tenía que ser reemplazado por otro maestro[66]. La obligación no se limitaba únicamente a los domingos, sino que se extendía a las fiestas o días inhábiles de la Facultad de Teología; en ese caso, la predicación se ofrecía o bien en el convento de los mendicantes menores o en el de los predicadores[67]. Para los maestros mendicantes, una cláusula especial preveía que si hacían el sermón de la mañana *coram universitate* en una casa de su orden, estaban obligados a hacer también la *collatio* de Vísperas, no así si se hacía en otro sitio[68].

Siguiendo estas disposiciones que redoblaban la exigencia de su vocación de hermano predicador, Tomás tuvo que predicar al menos algunas veces por año en la Universidad, pero estos sermones universitarios no han conocido la misma difusión que el resto de su obra, no sólo la propiamente teológica, sino incluso su predicación sobre el *Pater*, el *Ave María*, el *Credo* o el *Decálogo*[69]. Mientras que cada una de estas cuatro series está atestiguada al menos por 80 testimonios y a veces, en el caso del *Credo*, hasta cerca de 150, no hay ningún sermón universitario que fuera transmitido por más de 4 manuscritos, y a menudo sólo disponemos de un único testimonio.

¿De dónde proviene esta diferencia? Es difícil saberlo. No sabríamos decir más que la predicación de Tomás ha sido considerada como un género menor porque las otras series de predicación sobre las grandes oraciones cristianas han conocido una difusión excelente. La diferencia procede quizás del hecho de que estas cuatro series han sido tratadas como opúsculos y transmitidas como tales, mientras que los sermones, que se presentan como unidades aisladas, no han gozado de la misma consideración a lo largo del tiempo. Las cosas habrían

---

65 Cf. *Chartul.*, II, n. 1190, p. 705, *Juramenta* (12).

66 Cf. *Chartul.*, II, n. 1189, p. 704, *Stat.*, n. 66.

67 *Chartul.*, II, n. 1188, p. 692, *Stat.*, n. 4; en una comunicación escrita, L. J. Bataillon me asegura que "el uso parisino, bien atestiguado desde los *sermones de tempore* de Buenaventura, es que los sermones universitarios de los domingos tenían lugar normalmente en el convento de los dominicos, y los días festivos que caían durante la semana, en el de los menores".

68 *Chartul.*, n. 1188, p. 692, *Stat.*, n. 14.

69 Para la predicación de Tomás, ver nuestro estudio: "La pratique pastoral d'un théologien du XIII siècle: Thomas d'Aquin predicateur", *RT*, 1982 (82), pp. 213-245 (= Práctica).

cambiado, sin duda, si Tomás se hubiera preocupado de reunir él mismo un cuerpo de sus sermones, como hace por ejemplo san Buenaventura[70].

Con un exhaustivo trabajo, L. J. Bataillon, especialista incontestable en esta materia, ha logrado establecer una lista de 20 sermones universitarios auténticos, de los cuales 11 proceden de su *collatio*, pero estima que Tomás predicó "sensiblemente más a menudo"[71]. En cuanto a la fecha en que se datan estos sermones, con frecuencia es difícil precisarla; podemos situarla a partir de los lugares que a veces se indican: Bolonia, *coram universitate*; Milán, *coram clero et populo ciuitatis*; París, *coram universitate*. París es el lugar probable de al menos 12 de estos sermones (13 con el *Ave María*), teniendo en cuenta su lugar en los sermonarios de origen parisino; es pues, bastante probable que los otros, situados de la misma manera, se encuentren en el mismo caso.

Nos han llegado algunos ecos de esta predicación *coram universitate*; el más pintoresco está fechado el 6 de abril de 1259. Tenemos conocimiento de ello a través de una carta de Alejandro IV, fechada el 26 de junio de 1259: el Papa pide al obispo de París, Renaud de Corbeil, que castigue enérgicamente al pertiguero de la nación picarda, que injurió públicamente al hermano Tomás de Aquino. El Domingo de Ramos anterior, este pertiguero de nombre Guillot interrumpió al hermano Tomás, que se encontraba predicando, con el fin de hacer público *in conspectu cleri et populi, el libelo* de Guillermo de Saint-Amour contra los religiosos mendicantes. Para sancionar esta audacia, el Papa pide que el pertiguero sea excomulgado, privado del salario y revocado en su cargo definitivamente[72]. Sin mucho éxito, parece ser, porque años más tarde, el 27 de agosto de 1266, encontramos al mismo Guillot en el cargo de pertiguero de los picardos, siempre agitando y, el 27 de julio de 1267, esta vez como pertiguero de la universidad, debate una decisión del legado Simón de Brion, el futuro Martín IV[73]. El episodio habría podido ser cómico de no inscribirse en el contexto que ya conocemos.

---

[70] Cf. S. Buenaventura, *Sermones dominicales...*, J. G. Bougerol (ed.), Grottaferrata, 1977; el editor menciona 32 mss. que trasmiten ya sea la totalidad del corpus de estos sermones, ya una parte de los mismos.

[71] L. J. Bataillon, "Les sermons atribués à saint Thomas. Questions d'autenticité", *MM*, 1988 (19), pp. 325-341; nos recuerda en esta obra que los *Sermones dominicales*, así como los *Sermones festiui*, transmitidos en las grandes colecciones de las *Opera omnia* de santo Tomás, son aprócrifos en su totalidad.

[72] Cf. *Chartul.*, n. 342, pp. 390-392; cf. *Documenta*, n. 16, pp. 562-563; Dufeil, *Polémique*, pp. 104-105, indica otra historia del pertiguero maltratado por los hermanos en el ejercicio de sus funciones (según *Excelsi dextera, Chartul.*, p. 246).

[73] Cf. *Chartul.*, n. 409, p. 450, n. 416, p. 468.

El pequeño número de estos sermones universitarios es un obstáculo efectivo para nuestro conocimiento de Tomás predicador, pero el estado en que nos han llegado (en forma de resumen esquelético a veces[74], correspondiendo apenas a la décima parte del sermón real), es más lamentable aún. Felizmente, además de estos sermones, disponemos de tres series de predicaciones sobre el *Pater*, el *Credo*, el *Ave María* y el *Decálogo*. Aunque, a pesar de las afirmaciones de Mandonnet[75], su fecha no es más cierta que la de la mayoría de los demás sermones[76], sí nos permiten hacernos una idea bastante precisa de su estilo y de sus temas.

Generalmente insospechada, esta parte de la producción literaria de Tomás es de gran valor para conocerle mejor. Al contrario que sus contemporáneos, Tomás se distingue por su simplicidad y sobriedad, la ausencia de sutilezas escolásticas y de palabras técnicas[77]. Esta sobriedad no sólo excluye el vocabulario científico, sino que también está carente de una oratoria. Aunque Tomás admite que los oradores tienen necesidad de un arte que pueda mover a la afectividad, se niega a reducir este arte a la sabiduría del mundo. Esta es la causa por la que apenas encontramos en él estas historietas (*exempla*) tan precisadas en muchos predicadores. Al contrario, se pone en guardia ante lo que él llama las "frivolidades" (*frivolitates*).

Así, en su respuesta a Gérard, el lector del convento de Besançon, que le interrogaba sobre la forma de la estrella que se apareció a los reyes magos (¿una cruz, un hombre o un crucifijo?), responde que no existe nada en la Escritura ni en la Tradición que apoye eso, y añade más bien en tono seco: "no es conveniente al predicador de la verdad enredarse en fábulas que no se puedan verificar"[78]. De un intelectual como él, la predicación de Tomás aparece asombrosa-

---

[74] Es el caso de los tres sermones transmitidos por el secretario de Bonaventura (precisión del P. Bataillon).

[75] P. Mandonnet, "Le Carême de saint Thomas d'Aquin à Naples (1273)", en *Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924, pp. 195-212; esta posición ha sido seguida sin discusión por el conjunto de la crítica hasta Weisheipl, p. 350 y pp. 431-433, n. 86-89.

[76] Cf. J. P. Torrell, *Collationes*, pp. 9-17, donde mostramos la fragilidad de la posición de Mandonnet.

[77] Veremos aquí sobre todo: L. J. Bataillon, "Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires", *MM*, 1976 (10), pp. 155-169, "L'emploi du langage philosophique dans les sermons du treizième siècle", *MM*, 1981 (13/2), pp. 983-991.

[78] *Responsio ad lectorem Bisuntinum*, Leonina, t. 42, p. 355; veremos en Torrell, "La pratique", pp. 224-225 otros dos ejemplos de esta actitud y el contexto un poco más amplio de esta respuesta. Nos remitimos también a este estudio para los parágrafos siguientes. Nadie ha hecho más que L. J. Bataillon para un mejor conocimiento de la predicación de santo Tomás; nos remitimos también a un texto editado por él: "Le sermon inédit de S. Thomas Homo quidam fecit

mente concreta, apoyada por la experiencia cotidiana, preocupada por la justicia social y comercial[79].

En ella vemos transparentarse la mentalidad de su época (supersticiones, antisemitismo, machismo, etc.), pero también está impregnada de un uso masivo de la Biblia y de un amor profundo a la Palabra de Dios (en el contexto de una predicación sobre el respeto al domingo, puso como ejemplo a los judíos, pues pasaban el sabbat meditando la Escritura).

En cuanto al contenido, esta predicación retoma, sin duda, los temas de los predicadores de todos los tiempos: sentido de Dios, devoción a la Virgen, oración, humildad (Tomás se aficiona al tema de la *vetula*, que sabe más sobre Dios que un sabio orgulloso), pero señala también las líneas de fuerza. En primer lugar, la inquietud por lo esencial, la caridad: *Tota lex Christi pendet a caritate*[80]. Después, la imitación a Cristo: "Todo lo que el Señor hizo y sufrió en su carne nos es enseñanza saludable"[81].

El tema de la imagen de Dios encuentra su lugar en el contexto, pues Cristo ha venido a restaurar la imagen desfigurada por el pecado. Tomás insiste aquí sobre la libertad como signo privilegiado de nuestra semejanza divina. Finalmente, indica con fuerza el lugar del Espíritu Santo como fuente de la libertad cristiana, vínculo de la comunión eclesial, causa de nuestra oración, realizador de las peticiones del *Pater*.

Estos son temas que hemos tratado ampliamente en el libro consagrado a la Teología espiritual de Tomás. Al señalarlos aquí, querríamos llamar la atención sobre la unión de hecho que existe para él entre Teología y predicación. Podemos hablar a este respecto, como para muchos de los teólogos de su época, de un "magisterio del predicador"[82].

---

cenam magnam. Introduction et édition", *RSPT*, 1983 (67), pp. 353-369; cf. "Un sermon de S. Thomas sur la parabole du festin", *RSPT*, 1974 (58), pp. 451-456.

79 Podemos ver los ejemplos en Torrell, "La pratique", pp. 230-231; en relación a nuestro artículo del *DS* (col. 727, par. 2), el P. Gauthier nos señala que, en su trabajo de preparación a la edición de los *Quodlibetos*, está "al contrario, sorprendido por la completa falta de inquietud hacia la justicia social"; santo Tomás no se compromete en este sentido, contentándose con sustituir, a través de san Ambrosio, las posiciones de san Basilio, inspirados en el estoicismo, "cuya crítica social es de un propio rasgo", mientras que Aristóteles era más bien conservador. Esto hace honor quizás a la diferencia de género literario, pero la predicación de Tomás nos parece más positiva en este campo.

80 *Collationes*, XI (ed. Torrell), p. 227.

81 Sermón *Puer Iesus proficiebat* (ed. Raulx I, p. 418).

82 Cfr. J. P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1996. Es el tema de un bello estudio de J. Leclerq, "Le magistère du prédicateur au XIIIème siècle", *AHDLMA*, 1946 (21), pp. 105-147.

V

EL DEFENSOR DE LA VIDA MENDICANTE

El incidente del Domingo de Ramos de 1259 no era más que un signo, entre otros, de un clima universitario en constante deterioro desde la llegada de los hermanos mendicantes a París[1]. Los dominicos habían obtenido su primera cátedra de teología gracias a Rolando de Cremona; maestro de artes de Bolonia, había entrado en la orden en 1219. Llegado a París en 1228, había sido el bachiller sentenciario de Juan de Saint-Giles, maestro secular inglés, y acababa de conseguir el título de maestro en teología en mayo de 1229. Con el beneplácito del Canciller y de la Santa Sede, comenzó su enseñanza en calidad de maestro regente; con ocasión de la huelga de 1229-1230, y con ayuda del buen crédito de que ya gozaban los hermanos, consiguió muy pronto una buena clientela de estudiantes[2]. En septiembre de 1230, el mismo Juan de Saint-Giles tomó el hábito dominico; como era ya maestro regente, conservó su cargo y continuó enseñando[3]. Era la segunda cátedra de teología en Saint-Jacques, que estaba, parece ser, muy impropiamente en manos "de extranjeros".

---

1 La tesis, tan importante al parecer de M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, recuerda este decenio con una imparcialidad a la que los historiadores religiosos no han sido siempre lo suficientemente fieles; hay que constatar que es necesario añadir algunas fechas relativas a santo Tomás después de los trabajos más recientes de la Leonina; cf. también *RLT*, 1975 (7), p. 774, pp. 318-322.

2 Aparte de la noticia de Glorieux, *Répertoire* I, n. 1, p. 42, podemos ver también con relación a este tema: M. H. Vicaire, "Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse", *Cahiers de Fanjeaux*, 1970 (5), pp. 145-178.

3 Sobre Juan de Saint-Giles, cf. Glorieux, *Répertoire*, I, n. 3, pp. 52-53; Käppeli, *Scriptores*, II, pp. 536-537; sobre las probables circunstancias concretas de la adquisición de estas cátedras, cf. Dufeil, *Polémique*, pp. 24-25.

1. La historia de una disputa

Los maestros seculares no perdonaron jamás a los dominicos haber saboteado una huelga que estimaban legítima y siempre vieron con malos ojos la presencia de los religiosos en su cuerpo, hasta entonces homogéneo[4]. Para entender su actitud, es preciso recordar que el número de cátedras de Teología (aunque no de profesores) en la Universidad de París era muy limitado[5]. A principios de siglo había solamente ocho, tres de las cuales pertenecían, por derecho, a los canónigos de Notre Dame; a este cuerpo –al que perteneció Pedro de Lombardo– tenía que pertenecer el canciller de la Universidad. Por consiguiente en su origen los seculares disfrutaban de una clara mayoría.

En 1254, el número de cátedras se elevaba a doce; a los canónigos de Notre Dame se sumaban ahora tres mendicantes. Cada nueva llegada significaba una nueva cátedra sustraída a los seculares; aparte de que los negocios comerciales que se desarrollaban alrededor de la cátedra resultaban perturbados, la relación de fuerzas quedaba afectada y no cesaba de alterarse en su detrimento[6].

La situación era, pues, ya algo complicada cuando en 1236 el maestro inglés Alejandro de Hales entró en los franciscanos[7]. Era maestro en ejercicio desde 1229, conservó su cátedra, que pasó sucesivamente a Juan de la Rochelle, Odón Rigaldi y Guillermo de Melitona. La gota que colmó el vaso fue la pretensión de los franciscanos de tener ellos también, como los dominicos, una segunda cátedra en Teología. La ocasión se presentó con la candidatura de san Buenaventura[8]. Bachiller sentenciario desde 1250, había obtenido la licencia en

---

4 Cf. el manifiesto *Excelsi dextera*, del 4 de febrero de 1254, dirigido a todos los prelados y universitarios, donde los seculares relatan a su manera la historia de los acontecimientos desde la llegada de los dominicos a la universidad; análisis comentado de este documento en Dufeil, *Polémique*, pp. 103-106, pp. 110-112.

5 Cf. las indicaciones de Glorieux, *L'enseigment*, p. 91; *Répertoire*, I, p. 225; cf. Dufeil, *Polémique*, pp. 109-110, y como anexo al texto los cuadros detallados de las cátedras y sus titulares entre los años 1215 y 1284.

6 La llegada del cisterciense Guy de l'Aumône parece que fue el comienzo de un aumento progresivo del número de regulares (cf. Glorieux, *Répertoire*, I, n. 360, p. 251, ver también p. 228); cf. Dufeil, *Polémique*, pp. 106-107, p. 113; P. Michaud-Quantin, "Guy de l'Aumône, premier cistercien de l'Université de Paris", *Anal. S. Ord. Cisterciens.*, 1959 (15), pp. 194-219.

7 Refrescaremos la noticia de Glorieux, *Répertoire*, II, n. 1, pp. 15-24 con la de M. Mückshoff, *Lexicon des Mittelalters*, 1980 (1), pp. 377-378; ver también los suplementos de V. Doucet en su recensión de Glorieux: *AFH*, 1933 (26), pp. 4-11.

8 Cf. Glorieux, *Répertoire*, II, n. 305, pp. 37-51; A. Gerken, *Lexicon des Mittelalters*, 2 1983, pp. 402-407; ver en Dufeil, *Polémique*, pp. 3-9, pp. 157-158, detalles y reveses de esta reivindicación de la segunda cátedra franciscana.

Teología en 1253, pero desde febrero de 1252 los maestros seculares habían promulgado nuevos estatutos prohibiendo a los regulares tener más de una cátedra magistral por colegio de religiosos[9].

Sin profundizar en la participación de los franciscanos en esta querella –ellos estaban tan implicados como los dominicos, y como lo ha visto muy bien Dufeil, el joaquinismo, frecuente entre ellos, les hacía vulnerables– y sin exponer con detalle las escaramuzas que no van a cesar de sucederse[10], se pueden resumir así las principales fases de la querella: en marzo de 1253 estalla una nueva huelga en la Universidad, y una vez más los regulares, es decir, Elías Brunet y Bonhomme, por parte de los dominicos, continúan su curso. En abril y septiembre los seculares promulgan nuevos estatutos exigiendo un juramento de fidelidad de observarlos por parte de quien pretendiera ser admitido en el Colegio de Maestros[11]. El 26 de agosto, Inocencio IV invita a las dos partes a ponerse de acuerdo y les convoca en Roma en el caso de que no hayan conseguido llegar a un acuerdo antes del 15 de agosto de 1254[12]. Los seculares despliegan una gran ofensiva y es entonces, en febrero, cuando envían a todos los obispos de la Cristiandad la carta *Excelsi dextera*, donde exponen la historia del conflicto desde su punto de vista[13].

Poco después, Guillermo de Saint-Amour, delegado de la Universidad en su proceso contra los predicadores, se dirige a Roma y consigue obtener de Inocencio IV, ya anciano, un apoyo tardío por la bula *Etsi animarum*, del 21 de noviembre, que restringe los privilegios de los mendicantes, concernientes a la confesión, colectas, predicaciones, etc., pero que permanece en un prudente silencio sobre el tema de la Universidad[14]. El Papa muere el 7 de diciembre, y su sucesor Alejandro IV promulga muy pronto, el 22 de diciembre, la bula *Nec insolitum*, que invalida la *Etsi animarum*[15].

---

9 Es el texto *Quoniam in promotione* (*Chartul.*, n. 200, pp. 226-227), del que Humberto de Romanos, maestro general de los dominicos, dirá que ha sido promulgado por una *congregatio clandestina* (*Chartul.*, n. 273, p. 310).

10 Además de Dufeil, *Polémique*, nos referimos a H. F. Dondaine, *Préface* a Leonina, t. 41, p. A 7-8, que actualiza P. Glorieux, "Le conflict de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour", *RTAM*, 1957 (24), pp. 364-372.

11 *Chartul.*, n. 219, pp. 242-243.

12 *Chartul.*, n. 225-226, pp. 249-251.

13 *Chartul.*, n. 230, pp. 252-258; cf. notas, c. III, p. 3.

14 *Chartul.*, n. 240, pp. 267-270; ya había aparecido en el mismo sentido la bula *Lecta coram* del 10 de mayo (*Chartul.*, n. 26, pp. 263-264); análisis circunstanciado de los dos documentos en Dufeil, *Polémique*, p. 114-119, 127-131.

15 *Chartul.*, n. 224, pp. 276-277.

El 14 de abril de 1255 la bula *Quasi lignum vitae* modificará los decretos dados contra los mendicantes, exigirá su reintegración y suprimirá la limitación del número de cátedras. Pero esta carta del Papa no es unilateral: aunque aprueba que los dos maestros dominicos se hubieran negado a unirse a la huelga de 1253, puesto que estaban excluidos de la Universidad, les recomienda que en lo sucesivo se unan a las huelgas justas[16]. Como eco significativo de la carta del Papa, el General de los Dominicos, Humberto de Romanos, escribe a los hermanos de la Orden por mandato del Capítulo General de Milán (1255), encargándoles hacer todo lo posible por apaciguar las querellas contra los seculares en el dominio de la administración de los sacramentos, de las predicaciones, de las sepulturas, de las limosnas, etc.[17].

En el otoño de 1255 (el día 2 de octubre), los seculares publicaban una nueva declaración, *Radix amaritudinis*, en la que afirman que están dispuestos a disolver su sociedad y abandonar París antes que admitir entre ellos a los predicadores –lo que se revelará como una falsa maniobra[18]–. Un intento de mediación impulsado por los obispos de la región parisina desembocó en un compromiso poco equilibrado –al que se prestaron los franciscanos pero que los dominicos rehusaron– que fue rechazado por el Papa en una carta del 17 de junio de 1256, por la cual privaba de su cargo a los cuatro maestros más comprometidos en el conflicto: Guillermo de Saint-Amour, Odon de Douai, Nicolás de Bar-sur-Aube y Christian de Beauvais[19].

Más aún: el Papa pidió al rey Luis IX que expulsara a estos cuatro maestros del reino de Francia, pero éste se contentó con retirar de la circulación y mandar a Roma el *De periculis* de Guillermo. Solamente después de que Guillermo fuera condenado en Roma, y el Papa le prohibiera su regreso a Francia, san Luis le desterró[20]. Desde el punto de vista universitario, estas luchas tuvieron un final provisional el 12 de agosto de 1257, cuando en la iglesia de los frailes menores, Christian de Beauvais pronunció su sumisión ante un delegado del obispo de París, prometiendo hacer lo posible para que los hermanos Tomás y Buenaventura fueran recibidos por la Universidad[21]. Tomás esperó su admisión en el *con-*

---

16 *Chartul.*, n. 247, pp. 279-285; cf. Dufeil, *Polémique*, pp. 152-156.

17 *MOPH* 5, pp. 21-24; Dufeil, *Polémique*, p. 163.

18 *Chartul.*, n. 256, pp. 292-297.

19 *Chartul.*, n. 268 y n. 280, pp. 304-305 y pp. 319-323; para el intento de los obispos, ver Dufeil, *Polémique*, pp. 203-212.

20 *Chartul.*, n. 282, n. 289, n. 288, n. 314-316, pp. 324-325, pp. 333-335, pp. 331-333, pp. 362-364; veremos también sobre este tema M. M. Dufeil, "Le roi Louis dans la querelle des mendicants et des séculiers", en *Histoire*, pp. 517-530.

21 *Chartul.*, n. 317, pp. 364-367; cf. n. 293, pp. 338-340, para la retractación de Odón de Douai; Nicolás, que pertenecía a la facultad de artes, simplemente fue llamado al orden: cf. Dufeil,

sortium magistorum durante 18 meses; Buenaventura durante cuatro años, y obtuvo su *principium* cuando ya era, desde hacía seis meses, Maestro General de los menores.

Esta pobre enumeración no nos permite imaginar la violencia de las discusiones: los seculares habían luchado para conseguir que una parte de los estudiantes y del barrio latino estuviese en contra de los religiosos. De forma que durante el invierno del curso 1255-56, los religiosos eran atacados por las calles, y Saint-Jacques tuvo que ser custodiado por los arqueros del rey. Cuando Tomás dictó su lección inaugural tuvo que hacerlo bajo protección, y los manifestantes impidieron a muchos estudiantes entrar a escucharle[22].

2. El *Contra impugnantes*

La admisión de Tomás en el colegio de maestros no resolvía nada más que una parte del problema. El conflicto había desbordado el marco estrictamente universitario, y demostraba que la oposición, en la que Guillermo de Saint-Amour aparecía cada vez más como el inspirador, tenía como tema central una cuestión más importante: la legitimidad misma del ministerio de los religiosos que pretendían dedicarse al estudio y a la enseñanza, y vivir, no de su trabajo, sino de la mendicidad. Esa es la tesis central de una de las obras más importantes de la querella, el *Tractatus de periculis novissimorum temporum*, que Guillermo publicó en marzo-abril de 1256.

Esta obra, de la que se conocen muchas redacciones, se presenta como una advertencia dirigida a los obispos y a otros pastores de la Iglesia, sobre los peligros de los últimos tiempos, antes del Anticristo, para hacerles tomar conciencia del riesgo que hacían correr a la Iglesia los falsos predicadores anunciados por san Pablo[23]. Lo esencial de la solución propuesta por Guillermo consistía en enviar a los religiosos a sus monasterios, de donde no debían haber salido

---

Polémique, pp. 282-286, ver p. 307 donde propone el 23 de octubre de 1257 como fecha de la recepción efectiva de los dos maestros religiosos en el *consortium magistrorum*.

22 *Chartul.*, n. 279, pp. 317-319 (=*MOPH* 5, pp. 31-38); n. 280, p. 321; el segundo de estos documentos pertenece a Alejandro IV, el primero a Humberto de Romanos: Dufeil, *Polémique*, pp. 217-218, no vale la pena demostrar que Humberto se adhiere sin dudarlo al punto de vista de los dominicos, pero los datos no son discutibles, sobre todo en relación a la protección de Saint-Jacques por parte de la policía del rey, atestiguada por un documento de los maestros seculares (*Radix amaritudinis*), *Chartul.*, n. 256, p. 294; cf. Dufeil, *Polémique*, p. 170, y nota 91, p. 193.

23 Para un análisis de la obra y las distintas redacciones, ver Dufeil, *Polémique*, pp. 212-227, pp. 241-242, pp. 252-253.

nunca, para que allí trabajaran con sus manos. Esta proposición simplista muestra la profundidad del malentendido. Guillermo no comprendió que los religiosos mendicantes no son monjes, ni hasta qué punto la Orden de los Predicadores estaba fundada específicamente para el estudio y la predicación. Su libro será condenado por Alejandro IV, el 5 de octubre de 1256[24], no sin causar alborotos que se prolongaron durante mucho tiempo, como lo testimonia, a su manera, el poeta Ruteboeuf, ardiente partidario de Guillermo[25].

Marie-Michel Dufeil dibujó, sin ningún tipo de consideración, un retrato de Guillermo de Saint-Amour[26]: subdiácono de por vida, acumuló dos prebendas de canónigo y una de párroco; colérico, violento y terco, no tenía la envergadura intelectual de sus adversarios Tomás y Buenaventura. Con todo, es necesario intentar comprender sus motivos y los de sus colegas. Eran muy variados: envidia y celos ante los éxitos de los religiosos, temores por sus rentas, por las que tenía serios motivos de preocupación. Sin embargo, no todas sus razones eran mezquinas, ni infundados sus temores de herejía. Que llevase a Roma el libro *Introductorius ad Evangelium aeternum*, de Gerardo de Borgo San Donnino, cuando era todavía anónimo y atribuido a los dominicos, o que preparase con sus colegas la lista de 31 errores enviada al papa Inocencio IV por el obispo de París, Renaud Mignon de Corbeil, daban constancia de cierta perspicacia[27]. Esta perspicacia le faltó cuando su temor de herejía le llevó a confundir "hermanos" y "hermanos", metiendo en el mismo saco a los nuevos predicadores y a los sectarios de Gérard.

---

24 *Chartul*, n 288, p. 331-333.

25 Con relación a este tema ver Dufeil, *Polémique*, p. 148-150, 316-324, e Id, *L'ouvrage d'une vie rythmée: Chronographie de Ruteboeuf*, en *Histoire*, p. 671-687.

26 Hasta el punto de ser sospechoso de un cierto maniqueísmo por parte de J. Le Goff, en el Prefacio que hizo para *Saint Thomas et l'histoire* (cf. p. 12); para los datos biográficos, ver Dufeil, *Polémique*, pp. XX-XXXII, o a falta de ello, *Saint Thomas et l'histoire*, dos artículos que resumen lo más importante: "Un universitaire parisien réactionnaire vers 1250: Guillaume de Saint Amour", pp. 445-456, y "Guillaume de Saint Amour", pp. 543-550. Para un juicio menos comprometido, cf. Ph. Delhaye, "Guillaume de Saint Amour", *DS*, 1967 (6), pp. 1237-1240.

27 Cf. *Chartul.*, n. 257, p. 297; el libro fue condenado por una comisión de cardenales, y san Buenaventura no fue compasivo con su autor, ya que el tribunal que él mismo presidía le condenó a cadena perpetua; cf. P. Peano, "Gérard de Borgo San Donnino", *DHGE*, 1984 (20), pp. 719-721; para su condena en Anagni, cf. H. Denifle, "Das Evangelium aeternum und die Commission zu Agagni", en *Archiv für Litteratur - und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885 (1), pp. 49-142. Encontraremos datos que se refieren a esta cuestión traducidos al francés en Dufeil, "Trois 'sens de l'histoire' affrontés vers 1250-1260", en *Saint Thomas et l'histoire*, pp. 619-666; cf. también Dufeil, *Polémique*, pp. 119-127, pp. 172-173.

La sinceridad de Guillermo no puede ponerse en duda, pues terminó por creer en los mismos peligros que él mismo denunciaba[28], pero su conservadurismo teológico, que le llevaba a defender, sin los matices posibles y necesarios, la jerarquía ante la invasión de las "milicias papales" (hasta el punto de que a menudo se ha podido asimilar su postura a un galicanismo "avant la lettre") le llevaba a ignorar la novedad del Espíritu y su obra en la historia de este tiempo. Sin entrar en la evaluación de las eclesiologías subyacentes en las respectivas posiciones, podemos considerar que una de las razones del fracaso (provisional) del clan secular reside precisamente en el inmovilismo teológico, que impidió a Guillermo y sus compañeros ver la creciente importancia del papado[29].

Tomás no esperará mucho tiempo para entrar en la refriega. Como ya hemos visto, el nuevo maestro, al mismo tiempo que su lección inaugural, debía disputar cuatro cuestiones durante los dos días que duraba su *inceptio*. Según Weisheipl, redactó con esta ocasión el *De opere manuali religiosorum*[30]. Según Gauthier, este texto deber ser considerado como una parte integrante del primer *Quodlibeto* defendido por Tomás después de su ascenso al grado de Maestro[31].

Esto no varía la fecha, porque en las dos hipótesis queda fijada en la cuaresma de 1256, pues en este año cayó la Pascua de Resurrección el 16 de abril.

El examen del texto, en particular el artículo 18, muestra que Tomás sigue y refuta el *De periculis*. La confrontación de los datos que poseemos lo hace posible, ya que la primera redacción de Guillermo pudo aparecer hacia el 15 de marzo o a principios de abril de 1256[32], y sabemos por otra parte que Tomás sostuvo su *Inceptio* entre el 3 de marzo y el 17 de junio, en la primavera de

---

[28] Dufeil, *Saint Thomas et l'histoire*, p. 546 y p. 264, es de la misma opinión que J. D. Dawson, "William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition", *MS*, 1978 (40), pp. 223-238; cf. p. 234.

[29] La tesis de Dufeil (*Polémique*, pp. 260-264, especialmente) sobre este punto tiene sin duda alguna fundamento, pero encontraremos un análisis teológico más circunstancial en el artículo de Dawson (nota 28) que muestra que el error de Guillermo sobre este punto se debió a que tomó como norma jurídica estricta la referencia a la Iglesia primitiva y la dirigió contra las innovaciones de su tiempo; habrá que ver sobre todo el estudio de gran valor de Y. M. J. Congar, "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIème et le début du XIVème", *AHDLMA*, 1961 (28), pp. 34-151.

[30] *Quodl* VII q7 a1-2 [17-18]; cf. Weisheipl, pp. 123-128, que se une a P. Castagnoli, "Regesta", *DPT*, 1928 (31), pp. 253-256.

[31] En la edición de los *Quodlibet* (Leonina, t. 25/1, 1996, pp. 78*-81*), R. A. Gauthier aporta la prueba de que el *De opere manuali* no es una cuestión independiente, sino la q7 del *Quodlibet* VII; ampliamente inspirado por San Buenaventura, sólo puede ser considerado como una refutación directa de Guillermo de Saint-Amour; en cuanto al compromiso de Tomás en la querella, ésta es superada por el capítulo V del *Contra impugnantes*.

[32] Dufeil, *Polémique*, pp. 214-215, pp. 232-233.

1256. Sería un signo evidente de la combatividad del joven maestro si hubiese escogido espontáneamente este tema con preferencia a otro de menos impacto para un ejercicio ya peligroso por sí mismo. Pero esto no cambia en nada el resultado: Tomás tomó posición inmediatamente.

También parece que en esta fecha ya había comenzado la redacción del *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. En todo caso, esta obra se finalizó antes de que fuese conocida en París la condena de Guillermo de Saint-Amour, pues en ese caso la habría mencionado. Los editores de la Leonina hablan de noviembre como fecha de su conclusión, pero según Weisheipl[33] se puede anticipar un mes. En cuanto al lugar, a pesar de lo que Tocco dice, manifiestamente mal informado, no es Anagni, sino París[34].

A primera vista, este no es el libro más apasionante de Tomás, pero después de la introducción del P. Hyacinthe Dondaine, en la edición que ha hecho en la Leonina, y después de los trabajos de M. M. Dufeil es posible leerlo con nuevos ojos y descubrir en él un interés considerable. Muy bien estructurado, su plan refleja exactamente los puntos claves del debate en curso[35]. Tomás comienza por definir lo que es una "religio" en nuestro lenguaje: una orden religiosa, y en lo que consiste su eventual perfección (1), pues –dice– todo el propósito de nuestros adversarios parece dirigirse contra los religiosos (*quia eorum tota intentio contra religiosos esse videtur*; Prol.). A continuación establece el permiso de enseñanza para los religiosos (2) y su derecho de pertenecer al cuerpo profesoral (3).

En estos dos últimos capítulos utiliza sobre todo los documentos oficiales de la Universidad, mientras que en los dos siguientes, donde defiende con energía el ideal de las órdenes mendicantes, utiliza un material de origen diverso para enfrentarse a las cuestiones disputadas, predicaciones y libelos de toda clase publicados por sus adversarios. Se trata, sobre todo, de defender su derecho de predicar y confesar, aunque no tengan cargo pastoral (*cura animarum*) (4) y sin que la obligación de trabajar manualmente se lo impidiera (5). Por esta razón

---

33 Cf. Leonina, t. 41, pp. A 12-13; Weisheipl, p. 106.

34 Cf. *Ystoria,* 20, pp. 262-267 (Tocco, 19, pp. 91-93); todo el capítulo de Tocco es poco fiable.

35 Este plan se anuncia al final del Prólogo y podemos encontrar una sinopsis de todo este libro en Leonina, t. 41, p. A 7; ver también P. Glorieux, "Le *Contra impugnantes* de S. Thomas", *Mélanges Mandonnet,* I, pp. 51-81, y el análisis tan vivo de Dufeil, *Polémique*, pp. 253-260. Indiquemos una vez por todas que todas las referencias al *Contra impugnantes*, al *De perfectione* y al *Contra retrahentes* proporcionadas en este capítulo se reflejan en el t. 41 de la Leonina con su triple división: A, B, C. Podemos encontrar una traducción francesa, completa pero antigua (de 1857) de estos tres opúsculos en *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin* (Vrin-Reprise 4 y 5), París, 1984; habrá que tener en cuenta, de todos modos, que la enumeración de los capítulos no corresponde a menudo con la de la edición crítica.

Tomás reivindica para ellos el derecho a la pobreza más absoluta (6) y la posibilidad de vivir de limosnas para no estar obstaculizados por asuntos de administración financiera (7).

Los diecisiete capítulos restantes tienen la finalidad de demostrar la maldad de las acusaciones infamantes formuladas contra las "religiones mendicantes". Estos capítulos siguen muy de cerca la argumentación del *De periculis*, en el que Tomás consigue descubrir de forma notable los puntos vulnerables. Aquí se menciona todo: las cosas (el hábito, la movilidad de los religiosos, el estudio, su manera de predicar *ornate*, etc.), todas son realidades buenas, pero cambiadas en algo malo por una intención manifiestamente peyorativa; se acusa a estos religiosos de ser falsos apóstoles, bandoleros y ladrones, que se introducen en el rebaño de otros y son precursores del anticristo que anuncian en su predicación. A Tomás no se le escapa nada, pues se trata de salvar el honor de los predicadores. En este libro emplea un conjunto poco común de *auctoritates* que otorga al *Decreto,* y sobre todo a la *Glosa*, un lugar excepcional. Es manifiesto que quiere arrebatar a Guillermo sus propias armas, puesto que éste intentaba argumentar desde autoridades recibidas.

Se puede considerar el *Contra impugnantes* desde diversos puntos de vista. Así, Dufeil alaba el sentido de la historia de Tomás, en contraposición al inmovilismo de Guillermo, o al mesianismo confuso de Gerardo[36]. Ante la imposibilidad de exponerlo todo, hay que poner de relieve la visión de la vida religiosa, que se desprende del magnífico capítulo primero. Tomás sitúa como raíz de la vida religiosa la vida teologal en toda su amplitud: ante todo la fe, que es el primer vínculo que une al hombre con Dios, pero también la esperanza y la caridad. De modo que todas las obras de caridad vienen a ser materia de este "servicio" dado a Dios en la vida religiosa. Lo que confiere consistencia a todo ello es lo que el Nuevo Testamento califica de sacrificio espiritual: la ofrenda de sí mismo, cuerpo y espíritu como víctima de agradable olor (cf. *Rom*., 12,1) por los votos de castidad y obediencia y la ofrenda de sus bienes por el voto de pobreza.

Profundizando en el estudio de las verdades teologales, Tomás va desplegando sus armas. Primer ejemplo: dado que la caridad se extiende e impregna todas las obras de la vida cristiana, "no hay ninguna obra de misericordia (en el pleno sentido de esta palabra) que no pueda ser objeto de una orden religiosa *incluso si no ha sido realizada hasta el presente*"[37]. Ya no queda más que presentar la predicación y la enseñanza de la Teología como una obra de miseri-

---

[36] Cf. nota 29, pero es también la tesis a la que recurre en *S. Thomas et l'histoire*, cf. entre otras pp. 102-105.

[37] *Contra Impugnantes,* 1, líneas 66-68, p. A 54: "Nec est aliquod opus misericordiae ad cuius exsecutionem religio institui non possit, *et si non sit hactenus instituta*".

cordia espiritual (porque "no solamente de pan vive el hombre") para que sea legítima, por el mismo razonamiento, la orden de predicadores, no obstante la novedad de su propósito.

Segundo ejemplo: la perfección de una orden religiosa se desprende, evidentemente, como en todo, del fin que persigue (así se distingue también la vida contemplativa de la vida activa), pero también de la mayor o menor adaptación de los medios a la realización del fin. Suponiendo dos órdenes contemplativas, será más perfecta aquella cuya organización interna deje más libres a sus miembros para la contemplación[38]. El razonamiento es irrefutable, y Tomás lo aplica muy apropiadamente a propósito de la relación de la pobreza con la perfección.

3. El *De perfectione* y el *Contra retrahentes*

Después de la condena de Guillermo y la retractación de sus colaboradores, el debate decayó un poco durante algunos años y Tomás terminó su primer curso de enseñanza en París en una atmósfera más apacible. Es posible que debamos a esta calma el *Super Boetium de Trinitate*, compuesto en esta época. Pero esa calma era precaria; para no volver sobre ello más tarde, anticipemos un poco los hechos históricos. Guillermo de Saint-Amour, exiliado en las tierras de Mâconnais, no había permanecido inactivo[39]; pronto se formó una nueva ola que asaltó a los religiosos; a su cabeza figuraba Gerardo de Abbeville, y después Nicolás de Lisieux.

Aunque el segundo no era conocido fuera de su participación en esta polémica[40], el primero era un personaje importante: colega de Guillermo de Saint-Amour desde 1254, le sobrevivió en el cuerpo de Maestros Regentes hasta su muerte en 1272. Muy activo en el mundo universitario, fue uno de los pocos maestros, con santo Tomás, en exponer regularmente sus dos *quodlibetos* anuales. Dotado de ricos beneficios, verdadero "príncipe de la Iglesia", puede considerarse como uno de los fundadores de la biblioteca de la Sorbona, porque dejó al Colegio fundado por su amigo Roberto más de 300 volúmenes. Adversario encarnizado de los mendicantes hasta más allá de la tumba, especificó que de-

---

[38] *Contra Impugnantes,* 1, líneas 135-169, pp. A 54-55; hay un tercer punto de vista, el de las penitencias y las diversas austeridades, pero los otros dos son "más esenciales", asegura Tomás, *cum perfectio vitae magis consistat in interiori iustitia quam in exteriori abstinentia* (*Contra Impugnantes,* 1, líneas 166-168)

[39] Cf. Dufeil, *Polémique*, pp. 324-331.

[40] Cf. R. Hissette, art. "Nicolas de Lisieux", *Catholicisme,* 1982 (9), pp. 1254-1255; P. Glorieux, "Une offensive de Nicolas de Lisieux contre S. Thomas d'Aquin", *BLE,* 1938 (39), pp. 121-129.

jaba sus libros a los estudiantes pobres, pero a condición de que no fuesen religiosos[41].

Ya en 1267, Gerardo había expuesto su *Quodlibeto* XI sobre si era lícito que los religiosos incitasen a los jóvenes a entrar en religión. En su *Quodlibeto* de la Navidad de 1268 cuestionó la pobreza perfecta de la doctrina franciscana y, en un sermón predicado ocho días después, en la Iglesia de los menores, situó la perfección máxima en el oficio de pastor de almas (no solamente los obispos, lo cual no se discute, sino los curas y los archidiáconos), perfección que no quedaba en nada disminuida por la posesión y administración de bienes temporales. En su *Quodlibeto* de la Pascua de 1269 dedicaba todavía dos cuestiones a defender la perfección de los prelados y, finalmente, en el verano de 1269 publicaba su *Contra adversarium perfectionis christianae* que desencadena entre él y los hermanos menores una ruidosa polémica[42].

Es posible que el recrudecimiento de esta animosidad sea una de las razones del regreso de Tomás a París en el otoño de 1268. En todo caso, en la primavera de 1269 entra en lid con su *Quodlibeto* de Pascua. Ante todo se demuestra que para los religiosos aplicarse al estudio y a la enseñanza no solamente no es un pecado, sino que es una obra de perfección, y más aún cuando lo hacen a un nivel más elevado, porque los que ellos forman e instruyen pueden formar a su vez a otros[43]. En la importante respuesta *ad 2* enuncia con claridad las dos líneas maestras de su posición sobre la pobreza como *instrumentum perfectionis* y sobre la diferencia entre la perfección y el estado de perfección.

Tomás vuelve a insistir sobre estos dos puntos en el *De perfectione spiritualis vitae*. Empezada en 1269, parece que esta obra fue finalizada a principios de 1270, ya que sus últimos capítulos se hacen eco del *Quodlibeto* XIV de Gerardo

---

[41] Encontraremos la biografía de Gerardo, su testamento y la edición de su *Quodlibet* en Ph. Grand, "Le *Quodlibet* XIV de Gérard d'Abbeville. La vie de Gérard d'Abbeville", *AHDLMA*, 1964 (39), pp. 207-269; art. "Gérard d'Abbeville", *DS*, 1967 (6), pp. 258-263; Glorieux, *Répertoire*, I, n. 174, pp. 356-360; igualmente: A. Teetaert, "Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier", en *Archivio italiano per la storia della pietà*, 1951 (1), pp. 83-178. Para el desarrollo de esta nueva fase de la querella, cf. P. Glorieux, "Les polémiques *contra Geraldinos*", *RTAM*, 1934 (6), pp. 5-41, y los Prefacios ed. H. Dondaine en Leonina, t. 41, pp. B 5-9 y C 5-8.

[42] La obra ha sido editada por S. Clasen, en *AFH*, 1938 (31), pp. 276-329; 1939 (32), pp. 89-200; en esta ocasión S. Buenaventura publicó su *Apología pauperum* (*Opera omnia*, 8, Quaracchi, 1898, pp. 233-330), y Juan Pecham su *De perfectione evangelica*, cf. F. Delorme, "Quatre chapitres inédits de Jean Pecham O. F. M. sur la perfection religieuse et autres états de perfection", *Col. Franciscana*, 1944 (14), pp. 84-120.

[43] *Quodl* I q7 a2 [14]: "Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt".

de Abbeville expuesto en la Navidad de 1269. Podemos ver la huella de la polémica en el *De perfectione*, porque de los 22 primeros capítulos que desarrolla fuera de toda controversia doctrinal, pasa bruscamente a 4 capítulos inicialmente no previstos y en los cuales Tomás afirma que se ve obligado a responder a los ataques dirigidos contra él; visible evocación del *Quodlibeto* XIV de Gerardo[44].

El interés del *De perfectione* no se limita a la historia de esta polémica. Ante todo, su doctrina sobre la perfección cristiana y la vida religiosa es antesala inmediata de la exposición que se encontrará al final de la *Suma* y que es muy diferente a la que figura en el *Contra Gentiles*[45]. Además, este opúsculo marca una etapa decisiva en la teología de Tomás sobre el episcopado. Bajo la influencia de Dionisio, Tomás ve el poder episcopal como un verdadero orden que constituye al obispo en un estado de perfección[46].

Tomás retomará las cuestiones contemporáneas en su *Quodlibeto* de Pascua de 1270, concretamente sobre si es lícito incitar en los jóvenes la promesa de entrar en religión y sobre la fuerza obligatoria de tal promesa y, así mismo, sobre la cuestión de si los curas están en un estado de perfección más alto que los religiosos[47]. La analogía es la del *status servitutis*, una situación en la cual no se es libre de disponer de sí mismo y que está consagrada por un compromiso solemne. Tratará otra vez el tema *De ingressu puerorum* en su *Quodlibeto* de la Pascua de 1271[48], pero sobre todo lo desarrollará ampliamente en el *Contra retrahentes*.

De acuerdo con su conclusión, este nuevo opúsculo está dirigido "contra la doctrina errónea y peligrosa (*pestiferam*) de los que disuaden a los hombres de entrar en religión"[49]. Para H. F. Dondaine, esta obra es posterior al *De perfectione* –que cita explícitamente– y contemporánea del *Quodlibeto* IV, cuyo art. 23 vuelve a tratar el tema *De ingressu puerorum*, y el art. 24 la relación entre

---

44 Cf. *De perfectione,* Principio del c. 24, Leonina, t. 41, p. 99: "quorum assertiones *postquam premissa conscripseram* ad me pervenerunt"; además de la edición de Grand (nota 41), encontraremos una edición parcial del *Quodlibet* XIV de Gerardo en este tomo de la Leonina, pp. B 56-62. Señalemos aquí el artículo de P. Glorieux, "Pour qu'on lise le De perfectione", *Vie Sp., Suppl.*, 1930 (23), pp. 97-126, y una traducción, más moderna que la de Vrin-Reprise pero parcial, en *Vie Spir.*, 1928 (18), pp. 498-506, pp. 619-624; 1928, pp. 85-97, pp. 223-228, pp. 342-352, y H. Maréchal, *Thomas d'Aquin, Vers la perfection de la vie spirituelle*, París, 1932.

45 Cf. *STh* II-II q182-189; *CG* III c130-c138.

46 *De perfectione,* 28, lin. 93-115, p. B 108; veremos aquí J. Lecuyer, "Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat", *RT*, 1957, pp. 29-52.

47 *Quodl* III q5 a1-2 [11-12], y q6 a3 [17].

48 *Quodl* IV q12 a1 [23].

49 Texto en la Leonina, t. 41, pp. C 39-74; aquí c. 16, línea 164, p. C 74.

preceptos y consejos. El paralelismo de los temas y la argumentación entre estos dos artículos y los capítulos 2 a 7 del *Contra retrahentes* es impresionante. Cree Dondaine que como el *Quodlibeto* está perfectamente fechado en la Cuaresma de 1271, no se puede dudar sobre la fecha del opúsculo. Según él, aunque Glorieux creía que el *De ingressu puerorum* era un poco anterior, los trabajos de A. Sanchís habían superado a los de los eruditos al fechar la composición del *Contra retrahentes* entre la Cuaresma y la Navidad: "puede que en la Pascua, y no después de las vacaciones del año 1271"[50].

Con todo, sería posible que el *Contra retrahentes* fuera anterior al *Quodlibeto,* apoyándose en el texto de Agustín citado al principio de la respuesta del artículo 23, que habla de esos espíritus obtusos que no quieren rendirse siquiera ante las razones más claras. ¿Podría Tomás haberlo escrito si no hubiera escrito ya el *Contra retrahentes*?, ¿podría haber escrito esta obra inmediatamente después de haber escrito aquella? En cualquier caso, tenemos que situar en el mismo período, apenas unos meses después, un sermón para el Domingo de Sexagésima, en el que se encuentran muchos elementos que no se citan más que en el opúsculo, que evidentemente es anterior. Lo cual nos demuestra que durante esta época Tomás se encuentra en pleno trabajo de composición[51].

La reflexión se hace más profunda al pasar del *De ingressu* al *Contra retrahentes*. Santo Tomás ya lo había anunciado: "Para extirpar radicalmente este error es necesario encontrar su raíz u origen"[52]. Por eso, al precisar la relación entre preceptos y consejos, abandona la distinción que aparece en el *Quodlibeto* IV a24 entre los actos interiores de virtud y los actos exteriores, y hace una consideración nueva: el primado absoluto de la caridad, que vuelve a desarrollar en el *Quodlibeto* V a19, de la Navidad de 1271, y sobre todo en la *Suma* (II-II q189 a1).

Entre los principales argumentos de esta defensa no es extraño encontrar, en un primer plano, la importancia que Tomás concede a la pobreza voluntaria y mendicante. De acuerdo con la expresión de M. M. Dufeil no era éste el fondo de la cuestión, pero sí era el punto más conocido[53]. Tomás defiende uno de los

---

[50] H. F. Dondaine, Leonina, t. 41, p. C 7, donde se refiere a A. Sanchis, "Escritos espirituales de santo Tomás (1269-1272)", *Teología espiritual,* 1962 (6), pp. 277-318; cf. P. Glorieux, *La polémique*, pp. 40-41 (cuadro tomado por Grand, DS 6, col. 262).

[51] Cf. Th. Käppeli, "Una racolta di prediche attribuite a S. Thommaso d'Aquino", *AFP*, 1943 (13), pp. 59-94, cf. pp. 66-67, pp. 84-85.

[52] *Contra Retrahentes*, c. 6, lin. 2-3, p. C 45: "ad hunc autem errorem radicitus extirpandum, oportet eius radicem sive originem invenire".

[53] M. M. Dufeil, "Evolutions ou fixité des institutions ecclésiales: une controverse universitaire. L'édition critique de trois oeuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin", *RSPT*, 1971 (55), pp. 464-479, cf. p. 472.

aspectos más nuevos de su Orden y a él consagra los capítulos más extensos: 1025 líneas para el capítulo sobre la pobreza voluntaria del *Contra impugnantes*; 1694 líneas para el capítulo 7 sobre el derecho a la mendicidad en este mismo libro. Pero no debemos abusar de estos datos cuantitativos, pues no es en la pobreza misma donde Tomás pone la perfección; lo explica con claridad en el *De perfectione*:

> "Si examinamos atentamente las palabras del Señor, podemos ver que no es en el abandono de las riquezas donde ha situado la perfección; simplemente es un camino que conduce a ella; así lo demuestra su manera de hablar cuando dice: 'si quieres ser perfecto ve, vende cuanto tienes, dáselo a los pobres y luego sígueme' (*Mt.*, 19, 21). Lo que quiere decir que la perfección consiste en seguir a Cristo (*in sequela Christi consistat perfectio*). Y que la renuncia a las riquezas conduce a este camino"[54].

La distinción del *Quodlibeto* I q7 a2 [14] ad2 entre el fin y el medio está pues, situada definitivamente, y esta tesis de la pobreza *instrumentum perfectionis* desembocará en la fórmula definitiva de la *Suma*: "La perfección no consiste esencialmente en la pobreza, sino en el seguimiento de Cristo... La pobreza es como un medio o ejercicio que permite llegar a la perfección"[55].

Fiel al principio enunciado al comienzo del *Contra impugnantes*, ya explicaba en el *Contra Gentiles*: se juzga la bondad de la pobreza por la libertad que procura en la prosecución del bien espiritual[56]. De lo cual se deduce que se juzgará la perfección según la forma en que mejor se sirva al fin que la Orden practica. "Una orden religiosa será, desde este punto de vista, tanto más perfecta cuanto mejor adaptada esté su pobreza al fin que persigue"[57]. Puede adivinarse que no son ya los seculares, sino los franciscanos, los que están aquí sobreentendidos; Juan Pecham no disimulaba su violento ataque a la tesis tomista sobre la pobreza como *instrumentum perfectionis*[58].

---

54 *De perfectione*, 8, líneas 86-94, p. B 73.

55 *STh* II-II q188 a7: "Perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela... Paupertas est sicut instrumentum, vel exercitium perveniendi ad perfectionem".

56 *CG* IV c133 n3067: "Non enim paupertas secundum se bona est: sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat"; ver el n3066 y el c135, el n3080, y *STh* I-II q108 a2 ad3: "Iam immenebat tempus perfectae libertatis".

57 *CG* IV c133: "Tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini"; cf. *CG* IV c133 ad1.

58 J. Pecham, *De perfectione evangelica*, ed. F. Delorme, pp. 117-120. Era el principio de una controversia que se desarrollará sobre todo después de la muerte de Tomás, pero que encuentra ya aquí una de sus raíces; podemos ver a este respecto U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. Und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Berlín, 1992.

Tomás liberó así a su Orden de las disputas sin fin que continuaron agitando las distintas corrientes franciscanas sobre la pobreza perfecta. Pero es necesario, sobre todo, observar en estos textos el lugar otorgado a la *Sequela Christi*. En ningún lado aparece Cristo y el camino de su seguimiento tan marcado como parte esencial de la vida religiosa. Es un verdadero "leitmotiv"; aparece con todo su valor desde el primer capítulo del *Contra retrahentes*, donde Tomás se remite, a través de constantes citas, al Cristo que enseña la pobreza *et facto et verbo*.

También hay que leer en esta obra el admirable capítulo 15, en el cual –con una vivacidad a la que no nos tiene acostumbrados su habitual reserva– Tomás desvela una mística personal de acercamiento al Cristo pobre, que en parte puede explicarse debido a las luchas que tuvo que soportar él mismo para entrar en esta familia religiosa, y a las que tuvo que mantener más tarde para defenderla[59].

Tomás sigue tratando este tema de Cristo modelo; nos lo volvemos a encontrar a propósito de la vida cristiana en general, y dentro de la vida religiosa no se puede dejar de citar cómo su teoría, tan conocida, de la superioridad de la vida apostólica sobre la vida únicamente contemplativa, se basa directamente en el ejemplo que dejó Cristo[60]. Incluso aseguró que Cristo escogió esta vida debido a su superioridad:

> "La vida contemplativa es más perfecta que aquella vida activa que se preocupa solamente de las necesidades corporales; pero la vida activa que, por la predicación y la enseñanza, consiste en enseñar a otros las verdades contempladas es más perfecta que la vida simplemente contemplativa, pues presupone una plenitud de contemplación. *Por eso Cristo escogió una vida de este tipo*"[61].

Después de Cristo, la mejor referencia es la de la Iglesia primitiva. Fiel heredero del renacer sucesivo de la vida monástica, que han tomado como modelo todos los que participan de la vida apostólica, le gusta referirse también a ésta. En la Iglesia primitiva es donde se encuentra el más perfecto de los estados de religión, y es en este modelo donde se han inspirado todas las órdenes religio-

---

59 Cf. nota c. I, pp. 14-16.

60 Cf. *STh* II-II q186 a6.

61 "Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus; sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. *Et ideo Christus talem vitam elegit*" (*STh* III q40 a1 ad2).

sas[62]. La misma idea con el mismo apoyo escriturario (*cor unum et anima una*, *He*., 4, 32) se encuentra, casi literalmente, en el *De perfectione*: "a quorum exemplo omnes religiones derivatae sunt". La cita de este mismo pasaje de los *Hechos* se repite en el *Contra retrahentes*, pero para acentuar aún más la pobreza religiosa[63].

Sin embargo, es en el *Contra impugnantes* donde se encuentra lo que podría llamarse el doble evangelismo de la vida religiosa según Tomás, es decir, una práctica que quiere unir a la vida religiosa de los monjes y de los canónigos, la misión apostólica, a semejanza de los predicadores itinerantes del siglo anterior[64]. Basándose al mismo tiempo en *He*., 4, 32 y en *Mt*., 10, Tomás piensa que la verdadera *uita apostólica* es la que conjuga la enseñanza de los dos textos. Así proporcionó a la Orden de santo Domingo la base escrituraria que aseguraba la legitimidad de su fundación frente a Guillermo de Saint-Amour, que eregía en regla jurídica el ejemplo de la Iglesia primitiva contra las "innovaciones" de los mendicantes. Si éste era el género de vida de los apóstoles, es evidente que se podía seguir en una orden religiosa instituida al efecto:

> "Toda orden religiosa ha sido fundada según el modelo de la vida apostólica, según lo escrito en los *Hechos*: todo era común entre ellos... La vida apostólica fue tal que después de haber abandonado todo, fueron por el mundo para evangelizar y predicar, como se ve en *Mateo,* 10, donde se les es impuesto como una regla. En consecuencia, puede instituirse sin ningún problema una orden religiosa para estos dos quehaceres"[65].

4. El polemista

En estos escritos polémicos en favor de la vida religiosa, Tomás se compromete y se entrega personalmente de una manera más clara que en otras obras; se

---

62 *Quodl* IV q12 a1 [23]: "In primitiva *Ecclesia omnium christianorum erat perfectissimus religionis status*, secundum illud Act. 4, 32: Multitudinis credentium erat cor unum et anima una... *ad cuius vitae exemplar omnes religiones sunt institutae*".

63 Cf. *De perfectione,* 27, líneas 240-242, p. B 106; *Contra retrahentes,* 15, líneas 225-242, pp. C 70-71.

64 Cf. M. H. Vicaire, "L'ordre de saint Dominique en 1215", *AFP*, 1984 (54), pp. 5-38; cf. pp. 36-38.

65 *Contra impugnantes,* 4, líneas 880-889, p. A 78: "Omnis religio ad exemplum vitae apostolicae formata est... Haec autem fuit vita apostolica ut relictis omnibus per mundum discurrerent evangelizando et praedicando, ut patet Matth. X ubi regula quaedam eis inscribitur: ergo ad predicta postest aliqua religio convenientissime institui".

le nota atento en lo que es más querido para él: la vocación por la que ha luchado en su juventud. Por eso estos libros se encuentran entre los que muestran mejor el carácter apasionado de su temperamento y añaden algunos rasgos a su retrato espiritual. Si en un momento pudo temerse que se mostrara demasiado timorato en la agitada situación de la universidad, estos escritos demuestran que no le faltaba ni el valor ni la firmeza, ni incluso, tal y como ha señalado M. M. Dufeil[66], "una ironía sarcástica que de vez en cuando se deja sentir" en el *Contra impugnantes*. Así, ante la objeción de que no se puede pertenecer al mismo tiempo a dos Colegios (al cuerpo de maestros y al de una familia religiosa), Tomás replica que los cánones no prohíben esta doble pertenencia, sino más bien la doble pertenencia simultánea a dos Colegios eclesiásticos: no se puede ser canónigo de dos iglesias diferentes[67].

Aunque los escritos posteriores evitan este tono, no son menos severos ni menos duros; la moderación del joven maestro tiene sus límites; y si en este "diálogo grave y tenso" hace lo posible por contenerse (H. F. Dondaine), otras veces se deja llevar hasta enjuiciar a sus adversarios: "mienten abiertamente" (*plane mentiuntur*)[68]. Es muy conocido el final del *De perfectione*:

> "Si alguien desea escribir contra esta obra, me resultará muy agradable, pues la verdad no se manifiesta de mejor forma que resistiendo a los que contradicen y refutando su error; como dice el libro de los *Proverbios*: "El hierro se agudiza con el hierro; el hombre se afirma al contacto de su prójimo"[69].

El final del *Contra retrahentes* es igualmente firme:

> "Si alguien quiere contradecir esta obra, que no vaya a parlotear ante los niños, sino que escriba un libro y lo publique para que personas competentes puedan juzgar lo que es verdadero y refutar lo que es falso por la autoridad de la verdad"[70].

Non coram pueris garriat, hay aquí, sin duda alguna, una alusión a los estudiantes de la Facultad de Artes, más jóvenes evidentemente que los teólogos, y a los que intentaban desanimar para que no entrasen en el convento con aquellos religiosos. Vale la pena insistir en este final. Es el tercer texto, en este mismo

---

66 M. M. Dufeil, *Evolution ou fixité*, p. 471.

67 *Contra impugnantes*, 3, líneas 341-372, p. A 67.

68 *Contra impugnantes*, 24, línea 238, p. A 162; gramaticalmente sería posible traducir sin duda alguna: "Se equivocan", lo que dejaría a sus adversarios el beneficio de la buena fe; pero el contexto que recuerda la malevolencia con la que se procede con relación a los religiosos no deja apenas lugar a dudas sobre la indignación de Tomás.

69 *De perfectione*, c30, p. B 111, con citas de *Prov.*, 27, 17.

70 *Contra retrahentes*, c17, p. C 74.

año de 1271, en el que formula esta invitación a la discusión como un desafío personal[71]. En un artículo ya indicado, Edward Synan señaló la abundancia de metáforas sacadas de la caballería en los contextos más inesperados. Estos desafíos de ahora lanzados al adversario se pueden añadir a la documentación recogida. Hacen pensar efectivamente en los que lanzan los *milites* cuando van a entrar en combate.

Pero no es suficiente decir que Tomás desafía, ya que además es capaz de manifestar su sorpresa, su impaciencia, e incluso su indignación cuando los argumentos de sus adversarios son inconsistentes o inverificados. Y esto no solamente se percibe en el joven Tomás, en el de *Contra impugnantes*, sino durante los últimos años de su vida (en 1270-71 había cumplido ya los 45 años). Basta releer algunos pasajes para convencerse y para ver brotar de ellos un tipo de hombre totalmente distinto del plácido y majestuoso obeso popularizado por la iconografía actual.

En su respuesta al General de la Orden, Juan de Vercelli, que le preguntó sobre las opiniones de Pedro de Tarantasia que le habían sido denunciadas como sospechosas, Tomás formula su juicio. Reconoce, ciertamente, los puntos falibles de su hermano, pero no teme defenderle en los términos más tajantes: "el objetante levanta una calumnia, o no entiende la cuestión", y más adelante dice: "lo que dice el objetante es una calumnia y del todo frívola"[72].

A propósito de una posición radical sobre el intelecto separado, se extraña de que puedan equivocarse "tan a la ligera"[73], y no teme hablar de "delirio" (*insania*) al calificar otra posición[74]. Estos rasgos de impaciencia se hacen más abundantes en el *De unitate intellectus*; esto se explica en parte por el cariz de la discusión y lo crucial del tema, pero se pone como ejemplo, a justo título, de lo que es capaz "un maestro polemista"[75].

---

[71] Cf. el final del *De unitate intellectus*, c5, Leonina, t. 43, p. 314, líneas 434-441; *Quodl* IV q12 a1 [23], principio de la *Responsio*, donde Tomás se sirve de un texto de Agustín para lanzar este desafío.

[72] *Resp. De 108 art.,* 16 y 17, Leonina, t. 42, pp. 282 y 290.

[73] *In de An* III c1 lin. 372-73 (Leonina, t. 45/1, p. 207): "Mirum autem est quomodo *tam leuiter* errauerunt".

[74] *De substantiis separatis,* 13, líneas 26-28 (Leonina, t. 40, p. D 64): "Adhuc in maiorem insaniam procedentes aestimant Deum nihil nisi se ipsum intellectu cognoscere".

[75] Es el título de un artículo de P. Glorieux, "Un maître polémiste: Thomas d'Aquin", *MSR*, 1948 (5), pp. 153-174, al que nos remitimos gustosos para algunos detalles sobre este punto; cf. también Leonina, *Super Iob*, Introducción, t. 26, p. 18*.

En este libro califica a Averroes de *depravator*, e incluso de *perversor* del pensamiento de Aristóteles[76], pero no pone en duda su inteligencia. Por el contrario, Tomás sí pone seriamente en duda la inteligencia de sus adversarios parisinos, a los que recrimina duramente: "Los que defienden esta posición deben confesar que no entienden absolutamente nada (*confiteantur se nihil intelligere*), y que incluso ni siquiera son dignos de discutir con aquellos a quienes atacan"[77]. Nos saltaremos otras amenas frases del mismo estilo, pero no nos resistimos a citar el final, tan justamente célebre:

> "Si alguien, vanagloriándose de una falsa ciencia, pretende argumentar contra lo que acabo de escribir, que no vaya parloteando por las esquinas, o ante los jóvenes incapaces de juzgar en una materia tan difícil, sino que escriba contra este libro si se atreve. Tendrá entonces que vérselas no sólo conmigo, que soy el más pequeño, sino con otros muchos amantes de la verdad, que sabrán resistir a su error y venir en socorro de su ignorancia"[78].

Hay que convenir en que esta polémica no nos muestra al mejor Tomás, pero también se ha de reconocer que el hombre que así habla no teme enfrentarse a su adversario. Todo lo más puede ser que en su fuero interno lamente no encontrarlo a su medida. Pero también aparece una sensibilidad estremecida que se ve obligado a contener para que no desemboque en una discusión en la que la pasión pueda obscurecer la claridad de la argumentación. Estos datos son suficientes para destruir la leyenda de un autor secreto que nunca habla de sí mismo y nunca se descubre tal y como es. Es cierto que Tomás no escribió sus *Confesiones*, pero sus obras hablan de él mucho más de lo que se suele pensar, y lo que se desprende de sus escritos puede confirmarse a través de un análisis de los mismos.

Es sabido desde hace tiempo que el estudio de los autógrafos ayuda al dominio de la historia del pensamiento de Tomás, permitiendo ver cuáles fueron sus dudas antes de llegar a la redacción definitiva[79]. Pero no es esto lo que nos en-

---

[76] *De unitate intellectus*, 2, línea 155; 5, línea 392: Leonina, 43, p. 302 y p. 314; se trata de algo más que de un simple matiz de humor: hace tiempo que Tomás ha comprendido hasta qué punto la interpretación de Averroes se oponía a la suya y no puede sino "pensar en ello con enfado", cf. R. A. Gauthier, Leonina, t. 45/1, pp. 224*-225*, que ha reunido a este respecto un informe imponente.

[77] *De unitate intellectus*, 3, líneas 315-317, p. 306; cf. 5, lin. 397-400, p. 314, donde Tomás confiesa su asombro, o mejor su indignación, de que un filósofo cristiano (no identificado de otra forma) ose hablar *tam irreuerenter* de la fe cristiana.

[78] *De unitate intellectus*, 5, líneas 434-441, p. 314.

[79] Nos remitimos a dos estudios magistrales: P. M. Gils: "Textes inédites de S. Thomas: les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum", *RSPT*, 1962 (46), pp. 445-462 y pp. 609-628; L. H. Geiger, *Les rédactions succesives de Contra Gentiles I,53 d'après*

tretendrá aquí, sino otro aspecto muy descuidado que este estudio permite descubrir: una mejor comprensión del hombre que fue Tomás. Los escritos de Tomás han sido siempre difíciles, pero nadie osaría decir que no sabe escribir; el P. Gils, especialista indiscutido de autógrafos, ha demostrado hace tiempo la inanidad de estos lugares comunes[80]. Tomás simplemente tiene una escritura personalista del más alto grado, lo que revela sin duda alguna el temperamento del autor.

Las expresiones que se repiten a menudo en el austero y apasionante estudio de Gils son tan sorprendentes que se comprende que sienta la necesidad de repetirlas y apoyarlas con centenares de ejemplos. Tomás escribe "tenso y presionado", "querría ir más rápido"; "Tomás no tiene la paciencia que necesitaría para escribir correctamente". Cuando percibe "que sus mismas expresiones son muchas veces mal interpretadas por sus propios asistentes" se esfuerza en ser más claro. "Presionado", "fatigado", "distraído", ha cometido ciertos lapsus, cacografías, vicios léxicos en sus textos.

En su esfuerzo de redacción, cuando el tema o la palabra se le escapa, y cuando repite hasta tres veces el mismo párrafo, "llega a escribir lo contrario de lo que piensa, olvida las palabras, comete anacolutos"... y no siempre se corrige. Ante la imposibilidad de citar todo el estudio de Gils, concluiremos con su resumen final: "Santo Tomás es un hombre presionado. Tropieza con las exigencias de la Escritura, sus propias distracciones le obligan a interrumpirse y volver atrás. Lucha por poner en orden sus pensamientos y con los medios para expresarlos. Es al mismo tiempo minucioso y despreocupado con las incoherencias que le hace cometer su irresistible empuje hacia adelante"[81].

* * *

Hay que reconocer que este retrato no cuadra apenas con el del pensador intemporal que se hace habitualmente del "Doctor común" o del "Ángel de las Escuelas". Podemos admitir que, aunque responde a la realidad, todo esto tiene poco que ver con su pensamiento, perennemente fijado. Pero razonar así sería ignorar en cierto modo las raíces históricas de su doctrina, que es tan esclarecedora para su exacta comprensión. ¿Acaso no nos ha repetido el mismo Tomás

---

l'autographe, en Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Recherches de philosophie 6, París, 1963, pp. 221-240.

[80] Recomendamos abiertamente el estudio de conjunto del P. M. Gils, que sintetiza lo que él considera una frecuencia asidua de más de 40 años de los autógrafos tomistas: *S. Thomas écrivain*, Leonina, t. 50, pp. 175-209.

[81] P. M. Gils, Leonina, t. 50, pp. 176, 179, 195, 208-209.

las palabras de Aristóteles: "Al considerar las cosas en su génesis se obtiene una perfecta comprensión de las mismas?"[82]. No es solamente el progreso obtenido en las sucesivas redacciones lo que interesa de él, sino más bien lo que todavía buscaba en el momento de la muerte su pensamiento, del cual quedan tantas huellas en sus obras. Es mucho más lo que se puede ganar en esta clase de investigación de lo que se puede perder.

Sin entrar aquí a fondo en la cuestión de su evolución intelectual, habría que tachar de interesado a quien viera en él a un santo, olvidando la persona que fue y el modelo de vida cristiana que indiscutiblemente encarnó. Existe una continuidad en el hombre que escribe de esta forma y el que desafía alegremente a sus adversarios o se irrita ante su resistencia. Si fue capaz de expresarse con una vehemencia tal, podemos suponer el cúmulo de dominio y virtud que debió presidir el nacimiento de sus obras más trabajadas, en las que no aparece nunca ningún tipo de humor. Al contrario, las impaciencias que revelan las desviaciones de su lenguaje nos hablan elocuentemente de que su espontaneidad –dentro de la moderación–, que todo el mundo reconoce a su genio, era el fruto de una conquista. Al meditar en lo que apenas es una simple comprobación, el discípulo podría muy bien darse cuenta de que Tomás no es sólo un maestro de pensamiento, sino también de vida.

[82] Cf. Aristóteles, *Política*, I ii, 1, ed. J. Aubonnet, París, 1960, p. 13; cf. Tomás de Aquuino, *In Polit*, Leonina, t. 48, p. A 73, líneas 135-137: "In omnibus enim ita uidemus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari ueritatem". Hemos seleccionado la trad. de M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle*, París, [3]1957, p. 9.

VI
REGRESO A ITALIA
LA *SUMA CONTRA GENTILES*

A principios del mes de junio de 1259, Tomás se dirige a Valenciennes, donde se celebra el Capítulo General de los dominicos, para participar en los trabajos de una comisión encargada de promover los estudios. Formada por cinco miembros, todos maestros en Teología, en París, reunía a la elite intelectual de la orden de esta época. Además de Tomás, se encontraban Alberto Magno, su antiguo maestro; Bonhomme el Bretón, colega de Elías Brunet, que enseñaba en la primera cátedra dominicana de Saint-Jacques, Florencio de Hesdin, su sucesor, que fue colega de Tomás durante el año 1256-57, y Pedro de Tarantasia, quien también enseñaría en esta misma cátedra desde 1259 hasta 1264, y nuevamente desde 1265 hasta 1267. A continuación fue dos veces provincial de Francia, hasta su elección como cardenal en 1272, antes de ser elegido papa con el nombre de Inocencio V el 21 de enero de 1276; ejerció como tal sólo durante unos pocos meses, ya que falleció el 22 de junio de 1276[1].

1. Favorecer los estudios

La reunión y los trabajos de esta Comisión deben ser considerados en el marco de la política general de la Orden con la intención de favorecer la vida intelectual, conforme a la primera intención de santo Domingo[2]. Juan el Teutónico había dado ya pruebas de su voluntad de ser fiel a esta idea; la más clara es la decisión tomada por el Capítulo General de París en 1248 de abrir cuatro *stu-*

---

[1] Podemos ver con relación a este tema M. H. Laurent, *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps* (Studi e Testi, 129), Roma, 1947; A. Amargier, art. "Innocent V", Catholicisme 5 (1962) 1661-1664; los otros personajes son igualmente conocidos; a su respecto podemos ver las noticias de Glorieux, *Répertoire* I, o de Käppeli, *Scriptores*.

[2] Cf. A. Duval, "L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique", *Mélanges offerts a M. D. Chenu*, Bibl. Thom. 37, París, 1967, pp. 221-247.

dia generalia que se añadirían al de Saint-Jacques. A consecuencia de esta medida, Alberto y Tomás se desplazaron hasta Bolonia. A su vez, Humberto de Romanos manifestó, con relación a este nuevo cometido, su inclinación hacia esta nueva orientación. Se puede decir que fue él con toda probabilidad quien escogió y convocó a todos los miembros del Capítulo[3]. Más adelante mostraría en su libro *De vita regulari* hasta qué punto llevaba este asunto en su corazón, pues dedica muchas páginas a tratar el estudio y los libros[4].

La comisión redactó una serie de recomendaciones que fueron asumidas en las actas del Capítulo[5]. Todas mencionan la prioridad del estudio con relación a otras tareas: evitar ocupar a los lectores en trabajos o cargos que les impidiesen desempeñar su trabajo principal y no celebrar la santa Misa durante las horas de las lecciones a las que deben asistir. Hay que escoger entre los jóvenes a los más aptos para el estudio antes de enviarlos a un *studium generale*. A los mayores, incluidos los priores, se les recuerda que están obligados a seguir los cursos siempre que puedan hacerlo cómodamente; los lectores deben ir a la *disputatio* si están disponibles. En resumen, aquí se nos presenta la idea, aunque nos falta la fórmula, de una formación continua, tan estimada en nuestra época.

Si alguna provincia es tan pobre en personal que no pueda disponer de un lector en cada convento, se tendrá cuidado de no dejar a los jóvenes en estas casas, y se les enviará a donde puedan ser formados. Si una provincia no tiene a nadie capacitado para la enseñanza pública (abierta a otros oyentes, además de los hermanos) que al menos tenga un enseñante, con dispensa, en privado (en el interior del convento), y que allí se lea al menos la *Historia eclesiástica* de Pedro le Mangeur, o la *Summa de casibus*, de Raimundo de Peñafort, o algún manual de este tipo[6]. Es necesario que los hermanos no permanezcan inactivos. Se procurará la fundación de casas para el estudio de las Artes, para que en ellas los jóvenes reciban la formación básica de Filosofía.

---

[3] La sugerencia de WN, p. 112 (siguiendo a Quétif-Echard), según la cual Tomás habría participado en el capítulo en calidad de *socius* del delegado de la provincia romana, no goza de ningún apoyo en los textos, y por otro lado conocemos el nombre de este *socius*: Laurent de Todi, nombrado el año anterior en el capítulo de Viterbo (*MOPH*, 20, p. 23).

[4] Humberto de Romanos, *Opera de vita regulari*, ed., J. J. Berthier, Roma, 1888-1889, t. 2, pp. 254-266.

[5] *MOPH*, 3, pp. 99-100; *Chartul.*, 335, pp. 385-386, que nos ofrece los nombres de los cinco miembros de la comisión después del capítulo provincial celebrado en Béziers en 1261 (texto en Douais, *Essai*, p. 173); breve análisis del texto en Weisheipl, pp. 160-161.

[6] Veremos aquí el comentario de L. Boyle, "Notes on the Education of Fratres Communes in the Dominican Order in the Thirteenth Century", en *Pastoral Care*, estudio VI, que muestra el lugar excepcional de los manuales de moral para los confesores desde el principio de la orden, y sobre todo el de Raimundo de Peñafort.

La lectura de este texto nos ofrece una clara idea del trabajo de la comisión y del ideal de la Orden en esta materia, pero también nos permite percibir una situación nueva. Mientras que las primeras generaciones de los dominicos estaban integradas por personas ya formadas, capacitadas para asumir de inmediato cargos de gobierno o de enseñanza, las vocaciones abundaban entre los jóvenes, a los que les faltaban las bases elementales. Era, pues, preciso prever –ya que de repente se percibe la indigencia de algunas provincias– y se puede constatar que no todos participan de igual manera de la afición por el estudio. Los visitadores deben, pues, vigilar la ejecución de estas medidas: verificar la asistencia asidua a los cursos (los hermanos que no asistan serán castigados severamente (*dure puniantur)*; asegurar el progreso de los jóvenes en el estudio y castigar a los perezosos (*punient negligentes*); investigar la calidad y la frecuencia de la enseñanza que se imparte y velar para que haya un número suficiente de enseñantes en todas las provincias, con riesgo de favorecer una cierta movilidad del personal.

2. Incertidumbres durante los años 1259-1261

Después del Capítulo, Tomás volvió probablemente a París. Si todavía le quedaban días disponibles, es posible que impartiese algún curso más hasta el 29 de junio, pero el final de su regencia se acercaba. Esto se explica por lo que acabamos de decir: la política de la Orden aceleraba la rotación de los maestros con cátedra en París, con el fin de formar rápidamente el mayor número posible de personas para enviarlas de inmediato a enseñar en otra parte[7].

Algunas semanas antes, Tomás había presidido la *inceptio* de su sucesor, entonces bachiller sentenciario, Guillermo de Alton, que solamente aceptó el cargo durante un año (1259-60). La producción bíblica, muy abundante, de este último, testimonia un gran interés hacia la tradición rabínica, en la línea de los estudios de Saint-Jacques, desde Hugo de Saint-Cher, aunque en ella no aparezca ninguna influencia de los comentarios de Tomás[8]. La cátedra pasó en seguida al discípulo y amigo de Tomás, Annibaldo de Annibaldis, que la regentó

---

[7] Tolomeo, XXII 24 asegura que Tomás "rediit de Parisius *ex certis causis*"; los historiadores no se han perdido en conjeturas para intentar descifrar lo que significan estas palabras (cf. WN, pp. 115-116); la explicación que nosotros proponemos parece la más natural, también es la de Weisheipl, pp. 164-165, y la de Tugwell, p. 217.

[8] No conocemos bien al personaje ("a shadow figure"), Cf. T. Käppeli, art. 5 "Guillaume d'Alton", *DHGE*, 1988 (22), pp. 836-837; *Scriptores*, II, pp. 82-88; Glorieux, *Répertoire*, I, n. 18, pp. 113-116.

durante dos años (1260-62) hasta diciembre de 1262, fecha en que Urbano IV le hizo cardenal. Tomás le dedicó, algunos años después, los tres últimos libros de la *Catena aurea.* Al contrario que su predecesor, y aunque utiliza a Pedro de Tarantasio, sus escritos dejan entrever sobre todo la influencia del maestro, ya que su *Comentario a las Sentencias* es tan sólo un breve resumen del de Tomás[9].

Durante los dos años siguientes, fechas y lugares se vuelven inciertos. No se sabe en qué fecha Tomás marcha a Italia. Tolomeo da a entender que sería en tiempos de Urbano IV, no antes del 29 de agosto de 1261; pero esta fecha es demasiado tardía[10]. Mandonnet, retomando una opinión de Rubeis –según parece– piensa que Tomás se dirigió directamente a Anagni, al lado de Alejandro IV, para ser lector en la curia pontificia[11], pero esta hipótesis, acogida durante cierto tiempo por muchos autores, no se acepta hoy en día, al no estar apoyada por ningún biógrafo ni documento antiguo. Parece verosímil la hipótesis de Weisheipl, según el cual, al volver a Italia, Tomás tenía que pasar por Nápoles a su convento de origen[12]. Habría vivido allí desde finales de 1259, o comienzos de 1260, hasta septiembre de 1261, fecha en la que fue destinado a Orvieto[13].

Esta hipótesis es la más plausible a nuestro parecer, pero tiene en su contra el hecho de que no hay ningún documento que atestigüe de forma explícita la estancia de Tomás en Nápoles durante esta época, y algunos incluso piensan que no habría podido abandonar París inmediatamente. Un historiador tan ponderado como Walz no teme concebir esta eventualidad[14]. No sabemos lo que hizo en Italia, sólo que el Capítulo provincial de Nápoles le había hecho Predicador General en 1260[15]. Sea lo que fuere exactamente, parece ser que Tomás no ha-

---

9 Tolomeo, XXII 23 ya se había dado cuenta; Cf. R. Coulon, art. “Annibaldi ou Annibaldeschi della Morala”, *DHGE*, 1924 (3), pp. 387-388; Käppeli, II, pp. 174-176; Glorieux, *Répertoire*, I, n. 19, p. 117.

10 Tolomeo, XXII 22 y 24; ver la discusión de Mandonnet, “Thomas d’Aquin lecteur”, pp. 9-19.

11 Mandonnet, “Chronologie sommaire”, p. 144.

12 Weisheipl, pp. 165-166; Tugwell, p. 221, se une aquí a Weisheipl.

13 Cf. *Documenta,* 30, p. 582.

14 WN, p. 117: “Quizás, contrariamente a la opinión general, (Tomás) haya vuelto a París después del capítulo de Valenciennes. No para enseñar, ya que conocemos a sus sucesores, sino para trabajar en la *Suma Contra Gentiles*”. Ciertamente, esto es apenas compatible con lo que sabemos del examen del autógrafo (ver a continuación).

15 Cf. nota 13; el condicional es de rigor, ya que la fuente a la que se remite para establecer este hecho es un documento anónimo de finales del siglo XVI o principios del XVII, que no indica de ninguna forma de dónde saca sus informaciones; P. T. Masetti, *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348...*, Roma, 1864, t. II, pp. 267-268, que reproduce este documento en apéndice, lo hace con las reservas de uso en casos parecidos.

bía llegado a Italia en septiembre de 1259, porque el Capítulo de la provincia de Roma, celebrado en esta fecha, no hace mención alguna de su persona. Si seguimos a Walz –que evoca las posiciones matizadas de Denifle, A. Dondaine y de Gauthier–, sería necesario guardar una prudente reserva: "parece probable que Tomás abandonara Francia hacia finales de 1259 o principios de 1260 y que se encontrara en Italia para el Capítulo provincial de Nápoles (29 de septiembre de 1260)"[16].

Tugwell, retomando a su vez el examen de esta cuestión, resume con claridad la incómoda situación en la que se encuentran los historiadores, y hace a su vez ingeniosas suposiciones para llenar el vacío dejado por los documentos. Su opinión puede resumirse de la siguiente forma: desde Valenciennes, Tomás volvió a pasar por París, y pudiera ser que fuera para recoger sus cosas. Es poco probable que se hubiera quedado únicamente para escribir, pero no se sabe exactamente para qué dispuso de un tiempo antes de volver a Nápoles. Es posible que estuviera en Milán y en Bolonia –¿en misión del maestro general para informarse sobre los estudios de los hermanos?– y predicara los dos sermones para el tiempo de Adviento, que atestiguan estos lugares. Después vuelve a Nápoles, su convento de origen, donde permanece hasta 1261 ó 1262, fecha de su designación a Orvieto[17].

A nuestro parecer, sería equivocado valorar en demasía el silencio de los textos; hay otros Capítulos provinciales además del de 1259 que no hablan del hermano Tomás de Aquino. Es poco probable que Tomás se hubiera quedado en París después de acabar el año escolar, y cualquiera que sea la fecha exacta de su regreso a Italia (la segunda mitad de 1259 es preferible a la del inicio de 1260) se puede concebir, como la solución más natural, que Tomás permaneciera en Nápoles durante este período (aunque no se sabe su fiabilidad, se puede leer el testimonio de Conrado de Sessa en el proceso de canonización[18]) y que disfrutara, como sugiere Weisheipl, de un período de relativo descanso que le permitiera avanzar en la redacción de la *Summa Contra Gentiles*, que había empezado antes de abandonar París.

---

16 WN, p. 117; en su *Introduction* a *Somme Contre les Gentils* (Paris, 1993, p. 18), Gauthier sitúa más bien este viaje en el otoño: Tomás habría evitado así los grandes calores y el mal tiempo del invierno.

17 Tugwell, pp. 216-223; rectificaremos la nota 207, p. 313, que cita uno de mis artículos bajo el nombre del P. Gauthier y me atribuye una contradicción de la que no me creo culpable, porque nunca he refutado a Mandonnet sobre este punto.

18 Naples, 47, pp. 326-27; sobre esta deposición, ver las anotaciones de Tugwell, nota 206, p. 313.

3. La fecha de la *Suma Contra Gentiles*

La *Suma Contra Gentiles* es una de las obras privilegiadas, pues disponemos del texto autógrafo de santo Tomás en una buena parte de la misma (alrededor de un tercio): desde I, c13, hasta III, c120, con algunas lagunas[19]. A las observaciones habituales que se hacen a consecuencia del examen de sus autógrafos, permítasenos añadir aquí que nos encontramos ante "una obra que santo Tomás mimó, releyó, modificó y corrigió en varias ocasiones". "Todos los capítulos que se conservan en autógrafo han sido sometidos a una revisión, al menos; la mayor parte a dos o tres, o incluso a cuatro si se tiene en cuenta la última lectura"[20].

El P. Gils, de quien proceden estos datos, saca una conclusión sobre la que será necesario volver. Pero es al P. Gauthier a quien corresponde el mérito de ser el primero en haber dado a conocer que el principio del *Contra Gentiles* está escrito sobre el mismo pergamino y con la misma tinta parisina que el *Super Boetium*. A partir del folio 15 se puede comprobar que ha cambiado de pergamino, y en el reverso del folio 14 (línea 43) donde se percibe el cambio ("brutal" dice Gauthier, "radical", asegura Gils) de la tinta[21]. De donde se puede concluir que este cambio data del tiempo en que Tomás deja París y marcha a Italia.

Esta conclusión, plenamente asumida por el segundo crítico[22] y confirmada por el cuidadoso examen del uso de Aristóteles, de la documentación conciliar en la obra y de la conclusión de la doctrina del Verbo, permite a Gauthier resumir así a los resultados a los que llega: "Santo Tomás ha escrito, casi con toda probabilidad, en París, antes del verano de 1259, la redacción primitiva de los 53 primeros capítulos del libro I. En Italia, a partir de 1260, revisó estos 53 primeros capítulos y escribió en su totalidad el resto de la *Suma Contra Gentiles* desde el capítulo 54 del libro I. Es cierto que la primera redacción del capítulo 84 del libro III no puede ser anterior a 1261, y que los libros II y III se encontraban todavía por redactar en esta fecha. Es muy probable, por no decir seguro,

---

19 Cf. H. F. Dondaine y H. V. Shooner, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, t. I, Roma, 1967, pp. 3-5.

20 P. M. Gils, Leonina, t. 50, pp. 204 y 207.

21 *Introduction historique à S. Thomas d'Aquin. Contra Gentiles*, introducción de A. Gauthier, trad. de R. Bernier y M. Corvez, t. I, París, 1961, pp. 31-34. Habrá que distinguir este trabajo, más antiguo, de la *Introduction* a *Somme Contre les Gentils* (Paris, 1993), que la completa y rectifica muy a menudo, y que hay que emplear.

22 Para Gils, Cf. Leonina, t. 50, p. 208.

que el libro IV no hubiera sido acabado antes de finales de 1263 o principios de 1264, pero estaba concluido antes de 1265-1267"[23].

Si exceptuamos al P. Marc, que quería datar el *Contra Gentiles* en una fecha mucho más tardía, durante el tiempo que estuvo enseñando en París[24] por segunda vez, la crítica parece haberse adherido a esta propuesta[25].

Realizando una vez más el examen de esta cuestión 30 años más tarde, a la luz de todos los trabajos que se han efectuado entre tanto, y de otras investigaciones realizadas por otros eruditos (especialmente los de la Leonina y los de *Aristoteles latinus*, cuya importancia nunca se podrá exagerar), su autor no puede aportar nada más que precisiones. El cuadro general estaba lo suficientemente fijado como para intentar cambiarlo, y los criterios aplicados son los mismos.

De todas formas, un conocimiento más preciso de la fecha de aparición de las traducciones de las obras de Aristóteles y de sus singularidades respectivas permite comprobar que la parte italiana del *Contra Gentiles* se sirve de un Aristóteles que no es el que estaba vigente en el París de los años 1260-1265: "Hemos visto aparecer obras nuevas, la traducción que hizo Hermann, el alemán, de la *Retórica*, el *Liber de bona fortuna* y sobre todo las primeras traducciones de Guillermo de Moerbeke, la traducción de la *Política*, la traducción de los libros sobre los animales; así hemos tenido que revisar hasta los años 1263-64, la redacción del capítulo 85 del libro III"[26].

La demostración se hace más precisa si observamos que este Aristóteles no es todavía el que se manifestará a partir de diciembre de 1265 en la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*, en el *Comentario al De anima*, las cuestiones disputadas *De anima* y *De spiritualibus creaturis*. El progreso decisivo con relación al primer ensayo se basa, no obstante, en la fecha del libro IV. El término "post quem" es muy fácil de precisar por el examen de la documentación conciliar y patrística. Tomás utiliza en esta ocasión la *Collectio Casinensis*, que le permitió acceder al texto de los cuatro primeros Concilios, sobre todo a los de Éfeso y Calcedonia, que no conocía todavía cuando hizo el *Comentario a las Sentencias*; por consiguiente, fue con ocasión de su regreso a Italia cuando los conoció[27]. Tomás descubre el *Liber de processione Spiritus Sancti et fide Trinitatis*

---

[23] Gauthier, *Introduction*, p. 59.

[24] P. Marc, *Introductio* a *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, Torino, 1967, t. I, pp. 312-382.

[25] Cf. O. Lottin, *BTAM*, 1962-1965 (9), n. 457, pp. 145-146; L. J. Bataillon, *RSPT*, 1963 (47), pp. 248-249.

[26] R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. II, p. 100.

[27] Cf. Geenen, "En marge du concile de Chalcédoine", *Angelicum*, 1952 (29), pp. 43-59.

contra errores Graecorum, de Nicolás de Cotrona, que el papa Urbano IV sometió a su examen, sin duda en 1263 o a principios de 1264, y cuya refutación hace en su *Contra errores Graecorum*[28]. Todo ello corresponde con lo que sabemos sobre la fecha de redacción de los tres primeros libros.

Respecto al *terminus ante quem* de este cuarto libro, y por tanto de la obra entera, Gauthier cree poder indicar la fecha de 1265. La evolución de santo Tomás concerniente a la doctrina del Verbo, tal como ha sido subrayada por H. Paissac[29], es una pieza maestra de la demostración. Valora dos etapas después de las vacilaciones de las *Sentencias*: la primera se encuentra en el *Contra Gentiles* I c53 y IV c11 y la segunda en el *De potentia*, cuestiones 8 y 9. A partir de esta comprobación, Gauthier precisa históricamente: los capítulos IV, 11 y I, 53 son en realidad contemporáneos, pues, según el testimonio del autógrafo, Tomás volvió a considerar el texto I, 53 en el momento en que redactaba el IV, 11. En cuanto al *De potentia*, sabemos que fue disputado en Roma, donde Tomás fue destinado el 8 de septiembre de 1265[30].

A esto hay que añadir que el mismo Tomás se remite muchas veces al *Contra Gentiles*; en el *De rationibus fidei*, con numerosas citas[31], en el *Compendium Theologiae*, cuya relación con el *Contra Gentiles* es manifiesta[32], y finalmente en el *Comentario al De anima*, donde Tomás se exime de refutar con detención a Averroes, porque ya lo ha hecho ampliamente en otra parte[33]. Ahora bien, todos estos libros se sitúan con plena seguridad después de 1265. Basado en todos estos indicios convergentes, el P. Gauthier concluye: "Podemos permitirnos conjeturar que santo Tomás terminó su *Suma Contra Gentiles* antes de partir

---

28 Cf. Leonina, t. 40, pp. A 5-20, ver p. A 19; los capítulos 38 y sobre todo 69 del Libro cuarto son prueba de que el *Contra Gentiles graecorum* ya había sido redactado (porque el c. II 39 de esta obra aparece en *Contra Gentiles* IV c69), Cf. Leonina, t. 40, p. A 9 y H. F. Dondaine, "Le Contra errores Graecorum de S. Thomas et le IV libre du Contra Gentiles", en *Les sciences phil. et théol.,* 1941-1942, pp. 156-162.

29 H. Paissac, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, París, 1951.

30 Volveremos sobre la cronología de la estancia de Tomás en Italia, pero la fecha del *De potentia*, ya afirmada por una serie de indicios, se confirma todavía en el ms. *Subiaco, Bibliothèque de l'abbaye* 211, f. 175r, fin XIII o principios del XIV, que indica explícitamente: *Questiones fratris T. De Aquino quas disputavit Rome*, Cf. Grabmann, *Die Werke*, p. 306.

31 Prol. 1, línea 63; c. 7, 29-31; 10, 112; Cf. Leonina, t. 40, pp. B 57, 66 y 73; para la fecha, cf. p. B 7.

32 "Paralelismos sorprendentes", decía J. Perrier; Tomás redacta el *Compendium* con "el *Contra Gentiles* a la vista", añade A. R. Motte (Leonina, t. 42, p. 8, n. 3); en cuanto a la fecha el P. Dondaine se adhiere a la propuesta de Van Steenberghen: "El *De fide* sería un poco más contemporáneo que del *De potentia*", p. 8.

33 *In de An* III c1, líneas 353-355, Leonina, t. 45/1, p. 207; Cf. Introducción, pp. 227*-228*.

hacia a Roma en septiembre de 1265. El libro IV se redactó, por consiguiente, entre 1264-1265"[34].

Sin discutir esta conclusión en cuanto al fondo –que no se publicó bajo esta forma cuando escribía– el P. Gils ha propuesto un dato que complementa la tesis de Gauthier: considerando las revisiones tardías, de las que tenemos autógrafos, no se puede rechazar "la hipótesis que sostiene que Tomás pudo hacer correcciones a esta obra privilegiada, incluso durante su segunda estancia en París. ¡No se trataba sino de algunos puntos y comas!". A este respecto podemos admirar la escrupulosa criba del paleógrafo, pero no debemos suponer que la tesis de Marc sea tan verdadera como la de Gauthier; correcciones de este tipo no son modificaciones substanciales que pongan en entredicho la antigüedad de la fecha propuesta. A nuestro modo de ver, Gauthier tiene razón al advertir contra la mala interpretación que puede desprenderse de una mala lectura de las palabras de Gils: "la docencia romana de santo Tomás constituye el *terminus ante quem* del conjunto de la redacción definitiva de la *Suma Contra Gentiles*"[35].

4. El propósito de la *Suma Contra Gentiles*

Aunque las fechas de las etapas de redacción parecen claras, la intención o propósito de este *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* –así comienzan los manuscritos–, siempre ha sido objeto de vivas discusiones. Como consecuencia, de la palabra "Gentiles" mencionada en el título de la obra (título otorgado sin especial autoridad por el ejemplar divulgado alrededor de 1272), la tradición recibida –desde el siglo XVI o XVII– nos dice que Tomás redactó este libro a instancia de Raimundo de Peñafort que, con la intención de convertir el islam, muy cercano por aquel entonces en España, "habría pedido a su joven hermano equipar a los misioneros con las armas intelectuales necesarias"[36]. Los lectores poco atentos no percibirán que el P. Chenu formula esta afirmación en condicional, y que la refuta formalmente dos páginas más adelante: "La *Suma 'Contra Gentiles'* es mucho mas que un simple manual misionero, incluso más que el dirigido al encuentro o discusión con las élites... Tam-

---

[34] R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. II, p. 108.

[35] R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. I, p. 22; Gils, Leonina, t. 50, p. 208.

[36] Chenu, *Introduction*, pp. 247-248.

poco se dirige especialmente contra Averroes; es todo un conjunto de *errantes*, paganos, musulmanes, judíos, heréticos, los que son examinados y criticados"[37].

¡No se ha leído con exactitud al gran precursor! Sin querer puso en marcha toda una polémica que dura hasta hoy, y de la que es preciso señalar, al menos, sus grandes líneas, pues condiciona en algo el entendimiento de este libro. Uno de los primeros, el P. Gauthier, ha mostrado la fragilidad de la tradición "misionera": el texto, mal atestiguado, del cronista Pedro Marsili habla más bien de paganos que de musulmanes, y el examen del texto de Tomás muestra que éstos no son los únicos infieles o heréticos contra los que se dirige. Apenas se ocupa de ellos, y lo que dice demuestra que conoce mal su doctrina. El *Contra Gentiles* desborda todo propósito misionero directo –fue entendido en el sentido de una misión interior contra los "averroístas"– o incluso apologético; se trata más bien de una obra teológica tanto por su intención de sabiduría como por su método, y "pocas obras habrán sido menos históricas que ésta"[38].

Lejos de dar por terminada la discusión, este juicio sin apelación parece más bien haberla avivado. En 1964, A. C. Pegis la ponía en duda y proponía identificar a los destinatarios en filósofos aristotélicos: "[Tomás] quería enseñarles las verdades de Aristóteles bajo el aspecto de una realidad viviente y purificada en el seno de una teología cristiana, y mostrar en el mundo de la revelación el alimento fortificante de estas verdades"[39].

Dos años más tarde, en 1966, F. Van Steenberghen proponía una fórmula que prometía llegar a un entendimiento: "Santo Tomás escribe manifiestamente para pensadores cristianos (teólogos o filósofos) fieles a su fe; no es del todo inverosímil que concibiera especialmente la *Suma Contra Gentiles* para uso de personas destinadas a tener contacto con medios intelectuales 'infieles', principalmente en países musulmanes"[40].

La intención misionera, o al menos apologética, de la obra fue todavía defendida en 1967 por el P. Marc[41] y en 1974 por el P. A. Huerga[42]. Pero en este mismo año M. Corbin hacía propia la refutación de Gauthier y proponía ver en

---

37 Chenu, *Introduction*, p. 250.

38 Gauthier, *Introduction*, pp. 60-87, Cf. p. 121; nos remitimos a estas páginas para la literatura anterior; también hay que leer R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. III: "Les erreurs des infidèles".

39 A. C. Pegis, "Qu'est-ce que la Summa contra Gentiles?", en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. 2 "Théologie 57", París, 1964, pp. 169-182, Cf. p. 182.

40 *La Philosophie au XIIIème siècle*, p. 323 (^{2}1991, p. 290).

41 P. Marc, *Introductio*, pp. 535-561.

42 A. Huerga, "Hipótesis sobre la génesis de la Summa contra Gentiles y del Pugio fidei", *Angelicum*, 1974 (51), pp. 533-557.

la *Summa Contra Gentiles* "el segundo discurso teológico de santo Tomás"[43]. En 1974 todavía, Q. Turiel exponía la tesis de una obra de apologética para uso interno, destinada a los creyentes cultivados, para su "verificación" de la fe católica[44]. Sin ignorar esta discusión, en 1986, M. D. Jordan hace una lectura del todo diferente: "The work is concerned to persuade its readers to the practice of the virtues of Christian wisdom, both adquired and infused"[45].

En 1983, A. Patfoort había propuesto una "solución intermedia" que, aparentemente sin saberlo, contempla muy de cerca la posición de Van Steenberghen y que, según él, respeta completamente el conjunto de datos presentes, y propone ver en ella "una obra 'pensada para' no cristianos, para infieles, pero 'dirigida a' cristianos llamados a tomar contacto con infieles, para adelantarse a sus objeciones, para presentarles la doctrina cristiana de tal manera que escape a sus dificultades y coincida con sus propias convicciones. En resumen: la *CG* sería una escuela de presentación de la fe cristiana a los infieles, un intento de ecumenismo, 'avant la lettre', entre cristianos e infieles"[46]. Algunos críticos, queriendo retomar la intención misionera, no consideran esta tesis demasiado contrastada[47], pero a otros "les parecen muy convincentes"estos argumentos[48].

Aunque no han convencido a R. A. Gauthier (que discute pertinentemente el sentido de "convincere" expuesto por Patfoort) al menos ahora se expresa de manera más matizada: decir que la *Suma Contra Gentiles* tiene una "ambición intemporal" significa que "cree poder ser útil a todos los tiempos" y no solamente al suyo. Su intención no es la de un "apostolado *inmediato y limitado*, sino una intención de sabiduría con *aportación apostólica universal*"[49]. Podemos estar de acuerdo con esta última formulación que, ciertamente, es mucho más cercana a los modos habituales de Tomás.

---

[43] M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Bibl. Des Archives de Phil. N. S. 16, París, 1974, pp. 475-691.

[44] Q. Turiel, "La intención de santo Tomás en la Summa contra Gentiles", *Studium,* 1974 (14), pp. 371-401.

[45] M. D. Jordan, "The Propretic Structure of the Summa contra Gentiles", *The Thomist,* 1986 (50), pp. 173-209; Cf. p. 208.

[46] A. Patfoort, La Somme contre les Gentiles, école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne, en Saint Thomas d'Aquin, *Les clefs d'une théologie*, París, 1983 (Patfoort, Clefs), pp. 103-130; aquí p. 105.

[47] C. Vansteenkiste, *RLT,* 1986 (19), p. 208: "un manuale eccelente per i missionari".

[48] M. V. Leroy, *RT,* 1984, p. 303.

[49] Gauthier, Leonina, t. 45/1, p. 293* y p. 289*, n 2; esto mantiene R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, p. 180, n. 6, donde dice por lo demás sentir "algunas expresiones infelices de [su] antigua introducción".

5. La *Suma Contra Gentiles*: método y plan

Tomás explicó claramente el método y plan de esta obra en un texto muy bello, que es necesario reproducir y comentar, pues no sólo es un resumen de su concepto de Teología (se encuentran paralelismos muy cercanos en otras obras, ya sean anteriores, como el *Super Boetium*, como posteriores, la *Suma* o el *Quodlibet* IV), sino también es el lugar donde da a entender sin lugar a dudas que se trata de una obra personal[50]. Después de tres años de regencia, el joven maestro, en plena posesión de su talento y con perfecta conciencia de lo que quiere hacer, comienza su primera síntesis:

> "El sabio debe emplear su esfuerzo en una doble verdad: la de las realidades divinas y, al mismo tiempo, la refutación de los errores contrarios. Para uno de estos dos cometidos puede ser suficiente la investigación de la razón; el otro sobrepasa todo intento de la razón. La doble verdad de la que hablo debe ser considerada no desde el lado de Dios, que es la verdad una y simple, sino desde el lado de nuestro conocimiento que ante las cosas de Dios reviste diversas modalidades".

Para un lector apresurado, esta mención de una doble verdad podría prestarse a la confusión que más tarde denunciaría Esteban Tempier, pero sin embargo podemos comprobar que Tomás se explica de manera satisfactoria. Puede observarse cómo estas primeras líneas corresponden a una referencia más breve ya formulada en el capítulo 2 con una nota más personal:

> "Confiando a la misericordia de Dios la osadía de asumir el oficio de sabio –que va más allá de nuestras capacidades– nos hemos propuesto como fin exponer *la verdad profesada por la fe católica* y *rechazar los errores contrarios*. Repitiendo las palabras de san Hilario: *el oficio principal de mi vida, al cual yo me siento obligado en conciencia delante de Dios, es que todas mis palabras y todos mis sentimientos hablen de él.*"

Este pasaje, citado con acierto muy a menudo, como uno de los lugares en el que Tomás se digna confiar algo de sus sentimientos, ha sido comentado por René Antoine Gauthier con gran acierto:

> "Lo exclusivo de estas páginas, lo que hace que santo Tomás no las haya podido escribir ni en el encabezamiento de las *Sentencias* ni al empezar su *Suma Teológica*, no es su contenido, que podría haberse desarrollado tanto en un sitio como en otro, sino su tono personal, la emoción contenida; es el fervor que pone santo Tomás al confesar que ha hecho del oficio de teólogo

---

[50] *CG* I c9, en la traducción Bernier-Corvez a veces retocada; en realidad, los nueve primeros capítulos se presentan como un "discurso del método" y el noveno es un resumen.

su vida: el programa se convierte en confidencia, y la *Suma Contra Gentiles* no es un curso ni una obra didáctica, sino un ensayo de reflexión personal"[51].

Podemos insistir también en que este texto reagrupa los dos quehaceres principales que Tomás asigna a un teólogo y que había desarrollado bajo forma tripartita en el *Super Boetium* algunos meses antes[52]; nos encontramos ante la misma perspectiva, que es al mismo tiempo de resuelta confianza en el uso de la razón en Teología y de clara conciencia de lo que no se puede pedir a la razón:

> "La manifestación de la verdad bajo la primera modalidad pide que se proceda por la razón demostrativa, capaz de convencer al adversario. Pero no valiéndose de tales razones para la verdad bajo la segunda modalidad, no se debe tener como fin convencer al adversario con argumentos, sino resolver los argumentos que él proponga contra la verdad, porque *la razón natural no puede ir contra la verdad de fe*. Esta manera particular de convencer a quien se opone a tal verdad procede de la Escritura confirmada divinamente por los milagros. *Lo que sobrepasa la razón humana nosotros no lo creemos sino por la revelación de Dios*. Con el fin de esclarecer esta verdad, se pueden proponer ciertos argumentos verosímiles, donde la fe de los fieles encuentra sitio para ejercerse y para reposar, sin que sirvan por su naturaleza para convencer a los adversarios. *Incluso la insuficiencia de estos argumentos les confirmaría en su error, llevándoles a pensar que nosotros admitimos la verdad de fe por tan pobres razones*".

Las dos frases cursivas demuestran el comentario natural de los pasajes, tan poco conocidos, de la *Suma Teológica*. Como proyección de la primera, Tomás señala un dato principal a propósito del motivo de la Encarnación: "Lo que depende de la sola voluntad de Dios, y a lo cual la criatura no tiene ningún derecho, no puede sernos conocido sino sólo en la medida en que nos es enseñado en la Santa Escritura, que nos da a conocer la voluntad de Dios"[53]. Sin duda el Verbo podría haberse encarnado incluso en ausencia del pecado, pero razonar así sería dar pie a una teología hipostática, en la que el hombre, imaginando "lo que hubiera pasado si...", sustituiría con su propia visión de las cosas a la de Dios. Más humilde, el verdadero teólogo quiere ser realista y adherirse al dato revelado; así, por muy cuidadoso que sea Tomás con la razón, no olvida que su

---

[51] Leonina, t. 45/1, p. 290*.

[52] Cf. *In de Trin* q2 a3: "...in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei... que fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei... Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur siue ostendendo ea esse falsa siue ostendo ea non esse necessaria".

[53] *STh* III q1 a3.

construcción reposa sobre la historia de la Salvación, que la "economía de la salvación" es su única vía hacia la "Teología".

El final del texto comentado es sólo la otra cara de la misma verdad y una nueva invitación a la modestia; Tomás conoce la fuerza de la razón, pero también sus límites: "Pretender demostrar la existencia de la Trinidad por la razón natural es hacer a la fe un doble perjuicio... Por un lado, es desconocer la dignidad de la misma fe, que tiene por objeto cosas invisibles, es decir, que sobrepasan la razón humana... Además se comprometen los medios necesarios para conducir a ciertos hombres a la fe. En efecto, aportar en las pruebas de fe razones que no son necesarias, es exponer la fe al desprecio de los infieles, pues ellos piensan que nosotros nos apoyamos en estas razones y, por ellas, creemos"[54].

> "Siendo, pues, nuestro deseo proceder según el método propuesto, intentaremos manifestar la verdad que la fe profesa y que la razón descubre aportando argumentos verificables y argumentos probables, algunos de los cuales nos serán suministrados por las obras de los filósofos y de los santos (*sancti*) y que nos servirán para confirmar la verdad y convencer (*convincere*) al adversario. Pasando a continuación de lo más claro a lo menos claro, expondremos la verdad que la razón no alcanza a conocer, refutando los argumentos de los adversarios, y *aclarando, en la medida en que Dios lo permita, la verdad de fe por argumentos probables y por autoridades*".

Los *sancti* –es necesario saberlo– son los Padres de la Iglesia; más adelante hablaremos de la importancia que Tomás les confiere. También es necesario observar aquí que la palabra *convincere* no tiene el sentido que espontáneamente le damos: no se trata de "persuadir", sino de "convencer del error a quien ha errado"[55]. Que la razón no pueda demostrar la fe no quiere decir que se quede impotente ante las objeciones del adversario. Al contrario, Tomás demuestra una robusta confianza en la capacidad de la razón creyente. "Porque la razón natural no puede ir contra la verdad de fe", puede demostrar que los argumentos del adversario no son verdaderas demostraciones, sino sofismoas "desmontables"[56].

---

[54] *STh* I q32 a1; cf. q 46 a2.

[55] Veremos aquí el argumento de Gauthier, Leonina, t. 45/1, pp. 290*-292* (contra Patfoort, *Clefs*, p. 114); R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. IV: "La double tâche du sage".

[56] *STh* I q1 a8: "Cum enim fides infallibili veritati innititur, impossibile autem sit de vero demonstrati contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta".

Al final de este pasaje Tomás menciona la explicación que va a tratar en el libro cuarto del *Contra Gentiles*: la de la verdad de fe que cae fuera de los límites de la razón; en esta ocasión no hay más que razones *probables*, y de ningún modo *necesarias*, pero Tomás no renuncia a decir algo sobre el misterio. Como explicará más adelante, hay dos tipos de disputas teológicas: una que responde a los errores, y otra que hace inteligible la verdad. Si alguien se contenta con la primera, su oyente sabrá, si duda, lo que es verdadero y lo que es falso, pero no tendrá idea alguna de lo que significa la verdad que se le propone, y se irá con la cabeza vacía[57]. La cabeza bien formada es preferible a la cabeza muy llena.

> "Nosotros proponemos, por tanto, seguir por la vía de la razón lo que la razón humana puede descubrir de Dios; habremos de estudiar ante todo lo que es propio de Dios en sí mismo. A continuación estudiaremos la salida de las criaturas a partir de Dios, y en tercer lugar veremos la ordenación de la criaturas a Dios como a su fin".

Estas últimas palabras nos muestran el plan de los tres primeros libros consagrados a las verdades accesibles a la razón; hay que entender las que encuentran en Aristóteles un punto de apoyo, aunque sea lejano: "*primo*... de his quae Deo secundum seipsum conveniunt (existencia de Dios y perfecciones divinas); *secundum* vero de processu creaturarum ab ipso (el acto creador en sí mismo y en sus efectos), tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem (la providencia y el gobierno de Dios)". Este plan es presupuesto claro del que Tomás pondrá en obra en la *Summa Theologiae*, aunque ésta trata casi en exclusiva de la Trinidad y de la obra de la Salvación: desde la Encarnación a la Parusía, pasando por los sacramentos; para estas materias reserva el libro IV del *Contra Gentiles* consagrado "ad illius veritatis manifestationem... quae rationem excedit", es decir, a lo que los Padres llamaban propiamente la *theologia* y la *oikonomia*. Esta semejanza y esta diferencia merecen ser anotadas: Tomás está ya en posesión del esquema circular, cuya fecundidad explotará; pero por razones que en parte se nos escapan, no ha logrado todavía unificar con perfección su propósito[58].

---

[57] *Quodl* IV q9 a3 [18]; he aquí el final del texto: "Quaedam uero disputatio est in scholis, non ad removendum errorem sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quem intendit, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur; alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientia vel intellectus acquiret sed vacuus abscedet".

[58] Existen traducciones del *Contra Gentiles* en casi todas las lenguas europeas; en francés, la de Bernier-Corvez, la *Somme contre les Gentils*, que incluye la *Introduction* de P. Gauthier, Paris, 1993; y *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles,* traducción inédita con introducción, notas e índices de V. Aubin, C. Michon, D.

6. El contenido de la *Suma Contra Gentiles*

Si queremos hacernos una idea de las materias tratadas por el autor, es necesario seguirle un poco más de cerca a lo largo de sus cuatro libros. Como en todas sus obras, la estructura es de una claridad perfecta y no ofrece ninguna dificultad para discernir la disposición de las diversas secciones. Su aproximación a la *Suma Teológica* nos permite también conocer mejor las dos obras, la una por la otra.

Después del "discurso del método" que acabamos de exponer, el libro I trata inmediatamente de la existencia de Dios (10-13). Como para nosotros no es evidente por sí misma, es preciso demostrarla, pues es "el fundamento necesario de toda la obra… Si no alcanzamos esto, todo el estudio de las realidades divinas se viene abajo estrepitosamente"[59]. La lectura paralela del principio de la *Suma Teológica* permite una primera comprobación: Tomás ampliará el camino, pero mantendrá la misma estructura. Se observa en los dos casos el primer plano que ocupa la *vía negativa* (*via remotionis*) en su argumentación; por la *vía positiva*, nos dice, únicamente llegamos a la existencia de Dios; pero cuando se trata de su *esencia*, esta vía se muestra inadecuada:

> "La substancia divina, en efecto, sobrepasa por su inmensidad todas las formas que puede alcanzar nuestra inteligencia, y nosotros no podemos captarla para conocer lo que es. Tenemos un cierto conocimiento de ella estudiando *lo que no es* (*quid non est*). Y nos aproximamos más a este conocimiento

---

Moreau, 4 vols., Garnier Flammarion 1045-1048, Paris, 1999. Además de los estudios mencionados en el desarrollo de este capítulo, podemos ver: B. Montagnes, "Les deux fonctions de la sagesse: ordonner et juger", *RSPT*, 1969 (53), pp. 675-686; A. C. Chacon, "El tratado sobre la gracia en la Summa contra Gentiles", *Scripta theologica*, 1984 (16), pp. 113-146; N. W. Mtega, *Analogy and the Theological Language in the Summa contra Gentiles. A Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by St. Thomas Aquinas*, Bern, 1984; J. R. Méndez, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Suma contra Gentiles*, Diss. Later, Roma, 1985 (cf. *RTL*, 1988, 21, n. 88, pp. 56-60). Ha de leerse también: G. Emery, "Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la *Somme contre les Gentils*", *RT*, 1996 (96), pp. 5-40, sugestivo, por lo que es el método teológico de Tomás, dominado por el uso de la Escritura y los Padres; se corregirá por él lo que decimos aquí: lejos de ser un esbozo más o menos afortunado de la *Suma Teológica*, la *Suma Contra Gentiles* debe ser entendida como una obra *sui generis* (cf. p. 38).

[59] *CG* I c9, final; todas las referencias que aparecen a lo largo del texto en las páginas siguientes se remiten al *Contra Gentiles*; las cifras árabes indican los capítulos del Libro en los que hay una cuestión en la sección.

cuando podemos, gracias a nuestra inteligencia, descartar más cosas de Dios'"[60].

No se sabría subrayar con suficiente énfasis la importancia de estas líneas. Para Tomás no se trata tanto de saber qué es Dios, cuanto de saber lo que no es, pues así le distinguimos de todo lo que no es Él. De forma que, negación tras negación, desembocaremos "en un conocimiento propio de la substancia divina cuando Dios sea conocido como distinto de todo. Pero no habrá un conocimiento perfecto, pues se ignorará lo que es en sí mismo". Todo el discurso teológico, en una parte y en otra –en el *Contra Gentiles* y en *la Suma Teológica*, e incluso en las *Sentencias*– está precedido de una declaración apofántica. Será preciso recordar esto cuando nos lo encontremos de forma muy punzante al término de la vida del autor, pero de hecho nunca dejó de acompañarle en su camino.

Los expertos en historia del pensamiento medieval no tienen ninguna dificultad en reconocer lo que Tomás de Aquino debe, con relación a este tema, a Maimónides y a su *Guía de perplejos*. El sentido afinado de la trascendencia divina del pensador judío le llevaba a situar en un primer plano de su reflexión la *via negationis* y los atributos negativos, de forma que aseguraba no poder saber de Dios "lo que Él es", sino solamente "que es", y esto con la condición de concebir esta existencia divina de forma completamente distinta a la nuestra propia. En un bello libro consagrado a las relaciones entre los dos pensadores[61], Avital Wohlman ha recordado hace poco que Tomás redactó su texto teniendo ante sus ojos el de Maimónides, pero también advirtió que la doctrina de la analogía permitía a Tomás comprometerse en un camino donde la equivocidad de Maimónides le impedía avanzar. Distinguiendo entre la *ratio significata* (la perfección designada por el atributo) y el *modus significandi* (la manera como está realizada en Dios), Tomás se dio a sí mismo el medio para tener un discurso válido sobre Dios –pero respetuoso con su misterio– porque el modo propiamente divino, bajo el que se realiza la perfección significada, se nos escapa por completo.

Estando siempre presente este dato de capital importancia, Tomás enumera todas las perfecciones divinas como si no ignorase ninguna. Después de haber descartado de Dios todo cambio (c15-c17) –necesidad filosófica y al mismo tiempo revelación bíblica– y toda composición (c18-c27) puede asegurar que es soberanamente perfecto (c28-c29), pero no obstante, objeto de conocimiento y de nominación analógica (c30-c36). El teólogo puede en verdad *hablar* de Dios sin tener que callarse. Este discurso sólo es posible sobre lo que Dios mismo

---

60 *CG* I c14; cf. *STh* I q3 *Prol.*

61 A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, París, 1988, ver sobre todo pp. 105-164.

nos ha comunicado por Revelación, y justo en este sentido Tomás difiere de Maimónides.

En cuanto a las perfecciones de Dios, su *bondad* ocupa un primer plano: en Él mismo y por relación a las criaturas (c37-c41), Dios no es sólo bueno, sino que es el Bien de todo bien; después, su *unidad* (c42) y su *infinitud* (c43); su *inteligencia*, por la cual, en el presente de su eternidad, Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas en su actualidad –hasta los pensamientos de los corazones y las más humildes de las criaturas (c44-c71)– su *voluntad*, –también por la cual quiere y ama todo lo que es en sí, queriéndose a sí mismo– aunque no pueda querer lo imposible ni quitar a las cosas su carácter contingente (c72-c85). Estas últimas tesis serán el centro de futuros altercados. ¿No habrá puesto Tomás, imprudentemente, límites al Todopoderoso?... Termina este primer libro precisando cómo se puede hablar del libre albedrío, de las pasiones y de las virtudes en Dios (c88-c96), pero sobre todo subrayando lo que es la Vida por excelencia (c97-c99) y la realización misma de la felicidad perfecta, lo que se llama beatitud (c100-c102).

El segundo Libro estudia la "salida" o procesión de las criaturas a partir de Dios. Después de algunas reflexiones preliminares (c1-c4) el capítulo 5 enuncia el plan tripartito: 1) la producción de los seres (c6-c38); 2) su distinción (c39-c45); 3) la naturaleza de estos seres creados y distintos (c46-c101); el autor quiere tratar de todo esto "por lo que toca a la verdad de la fe". Esta última anotación es del más alto interés, pues demuestra claramente que, lejos de ser una *Suma de filosofía*, como muchas veces se ha dicho, la *Suma Contra Gentiles* es una obra de teología.

Desde este punto de vista, las consideraciones previas con que empieza el Libro II son de la mayor importancia. El teólogo da muchas razones que explican el interés que puede tener, para él, el conocimiento de las criaturas para un mejor conocimiento de Dios: ante todo porque no se puede conocer perfectamente a un ser si se ignora su obrar; además, la meditación de las obras de Dios lleva a la edificación de la fe; pero sobre todo, "habiendo dicho que las criaturas reflejan un cierto parecido con Dios, el error sobre este tema entrañaría el error en la mirada de las cosas divinas". Así, por muy distintos que sean los puntos de vista del filósofo y del teólogo sobre las criaturas, el segundo no se interesa por ellas menos que el primero (c1-c4).

Tomás nos propone ante todo un tratado de la creación. Dios, principio del ser, es también principio del obrar por su potencia activa (c6-c14); Él es la causa universal de la existencia de todos los seres y de todo el ser, y su obrar creador se ejerce sin sujeto preexistente, sin movimiento o cambio, ni sucesión (c15-c19). En cuanto a sus modalidades, esta acción, únicamente propia de Dios, es todo poderosa, sabia, libre, gratuita (c20-c29) y –precisión que no carece de importancia– *temporal* en sus efectos (c30-c38). La cuestión de la eter-

nidad del mundo, por otro lado tan debatida, se trata en los últimos capítulos; pero mientras que en el célebre opúsculo *De aeternitate mundi*, del que hablaremos más adelante, Tomás se deja llevar por la pasión, en esta obra se expresa con moderación y medida y nos ofrece una de sus más bellas exposiciones sobre el tema. Fiel a la enseñanza de los primeros capítulos del *Génesis* que hablan de un principio, rechaza la idea filosófica de un mundo eternamente existente, pero con el mismo vigor se levanta contra los doctores cristianos que pretenden demostrar racionalmente que el mundo tuvo un principio; esto no se puede saber más que por la fe.

Algunos capítulos de la sección segunda añaden que aunque la primera producción de las cosas debe atribuirse a Dios, su distinción no puede deberse al azar, ni de la materia primera, ni de las causas segundas, buenas o malas; no puede ser más que consecuencia de la sabiduría ordenadora de Dios que la ha querido así para la perfección de su obra (c39-c45).

La tercera sección plantea un interrogante sobre la naturaleza de los efectos de Dios, y especialmente sobre las criaturas intelectuales que Dios ha querido colocar en la cima del universo creado por Él (c46-c55). Su contenido está dividido en dos grandes subsecciones: ante todo las criaturas intelectuales unidas a un cuerpo (el hombre) (c56-c90); a continuación, las substancias intelectuales separadas (los ángeles) (c91-c101). Sin profundizar más en estas páginas, señalemos lo que podemos encontrar en ellas (especialmente en los capítulos 56-58 y 68-72), la fundamental y característica posición de Tomás a favor del hilemorfismo aristotélico: no obstante su incorruptibilidad y su inmaterialidad, el alma está inmediatamente unida al cuerpo como su forma substancial.

El tercer Libro –el más voluminoso– cuenta con 163 capítulos. Como en los libros anteriores, las primeras páginas son capitales, porque es allí donde el autor precisa su propósito y lo relaciona con lo que ya ha hecho:

> "Como en el libro primero hemos tratado de la perfección de la naturaleza divina, en el segundo de la perfección de su potencia por la cual es causa y dueño de todos los seres, nos queda en este tercer libro estudiar la perfección de su autoridad o de su dignidad en tanto que es fin y rector de todos los seres. Por tanto seguiremos este orden: 1) Dios, fin de todos los seres; 2) su gobierno universal en tanto que dirige a toda criatura; 3) su gobierno particular reservado a las criaturas inteligentes" (*CG* III c1).

El tema general es, por tanto, el de la providencia de Dios, la manera en que cuida de este universo que ha creado y que gobierna, o dicho de otra forma, el estilo con el que conduce este universo hacia Él (el primer enunciado de este plan decía: "de ordine creaturarum in Deum sicut in finem"). Profundizar en este plan con detenimiento nos llevaría muy lejos del propósito de esta iniciación; pero es preciso señalar la proximidad y la diferencia con el mismo diseño

esbozado en la *Suma Teológica*. La proximidad: pues la *Secunda Pars* habla también del retorno del hombre hacia Dios; la diferencia: pues lo que propiamente concierne al gobierno divino ha sido tratado en la *Prima Pars*. Como resultado, la parte sobre la providencia está mucho más desarrollada en la *Suma Contra Gentiles*, mientras que la parte que se refiere al obrar virtuoso del hombre en busca de su verdadero fin está mucho más ampliamente tratada en la *Suma Teológica*.

Esta simple observación, ya perceptible a simple vista del plan de las dos obras, tiene que ser matizada. Es posible que la amplitud del tratamiento reservado a la providencia tenga una razón del todo contingente (porque en esta misma época Tomás trabajaba en su *Expositio super Iob*, que es uno de los temas mayores), pero más bien podemos presentir que Tomás estaba buscando la mejor manera de redactar su exposición de conjunto de la Teología. Un espíritu como el suyo, tan poderosamente sintético, no podía satisfacerse con la dispersión a la que le condenaba su papel de comentarista de las *Sentencias*. Por eso busca otros caminos. El plan de la *Suma Teológica* le satisfará más, sin duda, pero el lector no debe concluir que está por ello dispensado de volver a la obra anterior, ya que sigue siendo indispensable.

Las diferencias de opción en cuanto al plan de las dos *Sumas* y también su complementariedad aparecen igualmente en el cuarto Libro, porque el autor ha desarrollado en este lugar su tratado sobre la Trinidad (IV, c1-c26), mientras que en la *Suma Teológica* lo hará en la *Prima Pars*. Recuérdese que había preferido poner al final de su plan "las verdades inaccesibles a la razón". Pero visto más de cerca, ya lo hemos dicho, el plan del *Contra Gentiles* anuncia el de la *Suma Teológica*: la Encarnación (c27-c55), los sacramentos (c56-c78), el fin último del hombre (c79-c97). En estas tres últimas partes se encuentran de nuevo los aspectos complementarios. En la consideración de la Encarnación, la *Suma Teológica* es más completa, pues está enriquecida con una amplia cristología existencial (lo que se llama "vida de Jesús", *STh* III q27-q59). En compensación, ya que la muerte impidió a Tomás concluir su tratado sobre los sacramentos y el fin último en la *Suma Teológica*, se encontrará una exposición más completa en la *Suma Contra Gentiles* que finaliza temas. Podemos decir que no podía acabar más que por ahí, porque es entonces cuando la obra de Dios encuentra su cumplimiento, "pues un efecto es completamente perfecto cuando retorna a su principio" (II, c46). Esta afirmación de Tomás no la debe únicamente al neoplatonismo, sino a la Biblia, y a ésta es a la que acude para concluir: "He visto un cielo nuevo y una nueva tierra"[62].

---

[62] *Ap*., 21, 1; *Is*., 65, 17-18, citados al final de *CG* IV c97.

VII

LA ESTANCIA EN ORVIETO
(1261-1265)

Aunque podamos admitir que Tomás gozara de unos meses de relativa libertad para redactar la *Suma Contra Gentiles*, no se debe concluir que no haya tenido otras obligaciones. Su nuevo carácter de Predicador General le convertía en miembro de derecho de los Capítulos Provinciales y le imponía la obligación de participar en sus sesiones. Gracias a las Actas de los capítulos de la Provincia Romana que han sido conservados y en los que muchas veces aparece mencionado su nombre, podemos reconstruir con relativa certeza la serie de sus desplazamientos anuales y hacer un esquema de la cronología en la que tienen lugar las actividades de estos años pasados primero en Orvieto y después en Roma.

El 14 de septiembre de 1261, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, Tomás se encontraba en Orvieto en compañía de los priores y delegados de cada convento de la provincia; el 6 de julio de 1262, en la octava de los santos apóstoles Pedro y Pablo, se vuelve a encontrar con ellos en Perugia; en septiembre de 1263, en Roma; el 29 de septiembre de 1264, festividad de san Miguel arcángel, en Orvieto; el 8 de septiembre de 1265, Natividad de la Virgen María, en Anagni; el 5 de agosto de 1266, fiesta de santo Domingo, en Todi; en julio de 1267, en Lucca; el 27 de mayo de 1268, Pentecostés, en Viterbo[1].

Según manifiesta Tocco, a Tomás no le gustaba viajar; prefería absorberse en la contemplación; obedecía prontamente con humildad porque sabía que la obediencia es la madre de todas las virtudes[2]. Pero nos podemos imaginar, sin ningún tipo de esfuerzo, las razones de su repugnancia: además de su corpulencia, que no le facilitaba las cosas, el tiempo que le llevaban estos desplazamientos debía parecerle perdido para otras actividades de escritura o enseñanza, más importantes a su parecer. De momento le faltaba acabar la redacción del *Contra Gentiles*, pero otros asuntos no iban a tardar en solicitar su atención.

---

1 Cf. *MOPH*, 20, pp. 25-35; WN, pp. 117-118.

2 *Ystoria*, 25, p. 282 (Tocco, 25, p. 98).

1. Lector conventual en Orvieto

Desde el 14 de septiembre de 1261, es decir, desde el primer Capítulo en el que participa, Tomás es nombrado Lector en el convento de Orvieto (*pro lectore in conventu Urbevetano*)[3]. Hacemos hincapié en este pasaje porque Tomás, contrariamente a lo que ha escrito Mandonnet[4], no estuvo enseñando en el *studium* establecido por Inocencio IV en 1244-45, como un anexo a la curia pontificia, sino más bien en el convento dominico. Las fórmulas de *lector* o *prior*, o incluso *conventus romanae curiae*, que se encuentran en esta época en las órdenes mendicantes, no significan otra cosa más que Lector o Prior del convento de la villa donde reside la curia romana. Después de los estudios documentados consagrados a este tema[5], ya no cabe duda alguna, y este error no debería seguir repitiéndose[6].

El cargo de lector conventual debía ejercerse en cada convento dominico con la intención de asegurar lo que hoy se llama "formación permanente", según la recomendación del Capítulo General de Valenciennes dos años antes. Tomás tuvo que dedicarse, pues, a una enseñanza regular de aquellos a los que se llamaba "hermanos comunes", es decir, todos los que no habían podido estudiar en los *studia generalia*, o incluso *provincialia* –que era el caso de nueve de cada diez hermanos– con el objetivo de prepararles mejor para las dos misiones principales confiadas a los dominicos por el papa Honorio III: la predicación y la confesión. Gracias a los trabajos de Leonardo Boyle[7] sabemos muy bien en qué consistía esta enseñanza.

---

3 *Documenta,* 30, p. 582.

4 P. Mandonnet, "Thomas d'Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour /1259-1268)", *Xenia thomistica*, III, pp. 9-40.

5 Veremos a este respecto los estudios de R. Creytens, "Le Studium Romanae Curiae et le Maître du Sacré Palais", *AFP*, 1942 (12), pp. 5-83, y de R. Loenertz, "Saint Dominique écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et Maître du Sacré Palais d'après quelques auteurs du XIVème et XIVe siècle", *AFP*, 1942 (12), pp. 84-97, con ciertos arreglos por parte de Weisheipl, pp. 176-187.

6 Los estudios de Creytens y Leonertz han sido confirmados y completados por E. Panella, *Il «lector romanae curiae» nelle cronache conventuali domenicane del XIII-XIV secolo*, CIVICIMA 5, 1992, pp. 130-139, que establece que el enseñante en el *studium* anexo a la curia pontificia tiene el título distinto de lector *sacri palatii* o *in sacro palatio* (a partir del papado de Avignon) y que hasta ahora, ningún dominico, después de san Alberto, ha ocupado.

7 "Notes on the Education of the Fratres communes in the Dominican Order in the Thirteenth Century", *Xenia thomistica,* Käppeli, pp. 249-267 (que aparece de nuevo en *Pastoral Care*, Etude VI).

En esta época, la Orden de los dominicos, fundada en 1217, tenía casi 50 años. Con el fin de preparar a sus hermanos para cumplir los cometidos que le estaban confiados, varios dominicos habían escrito ya toda una serie de manuales de moral. Los más citados son la *Summa de Casibus*, de Raimundo de Peñafort (cuya primera edición se remonta a 1224, pero que fue reeditada y mejorada en 1234/35), el *Speculum ecclesiae*, de Hugo de Saint-Cher (hacia 1240), la *Summa vitiorum* y la *Summa virtutum*, de Guillermo Peyrant (en 1236 y 1249-50), y el *Speculum maius*, de Vicente de Beauvais (1244 y 1259). Al llegar a Orvieto, Tomás, que tenía como primer cometido formar a sus hermanos con vistas a la práctica pastoral, no podía ignorar estos manuales. Conocía muy bien, entre otras, la *Summa de Casibus*, de Raimundo de Peñafort, de quien había tomado citas canónicas para su comentario de la distinción sobre el matrimonio en las *Sentencias*[8]; se acordará de ella más tarde en la *Suma Teológica*, pues se encuentran ecos precisos en la *Secunda Secundae*[9]. Verdad es, como advierte Gauthier[10], que no lo hacía a ciegas, y que Tomás sabía mantener a distancia; pudiera ser un caso especial en el seno de una actividad general, ya que sólo los libros de la Escritura son para él autoridades absolutas[11], pero ya en su tiempo se deja sentir una actitud de hostilidad ante el rigor de san Raimundo, y puede ser que fuera él quien lo percibiera[12].

Tomás aprovecha esta época de enseñanza de moral pastoral para iniciar lo que volverá a retomar con más amplitud en la *Secunda Secundae*, porque se da

---

8 Cf. J. M. Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*, París, 1955, p. 32, n. 6: "S. Raymond est la source canonique principale de S. Thomas en matière matrimoniale"; sólo en el Libro cuarto de las *Sentencias*, el autor cuenta con hasta 50 menciones de Tomás con relación a Raymond, ver también pp. 19-23 e índice.

9 Cf. Boyle, *The Setting*, p. 7, quien ha revelado varios préstamos literarios en *STh* II-II, q100 a1 ad5; a2 ad6; a6 ad5. Tomás estuvo presente en el capítulo general de Valenciennes (1259) y en el capítulo provincial de Lucques (1267) que recomiendan la obra de Raimundo (Cf. *MOPH*, 3, 1898, pp. 99 y 20, 1941, p. 33).

10 R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. IV, p. 174, cita un pasaje del *Quodl* XI q8 a2 ad1 y 2, donde Tomás toma una posición contraria a la de los canonistas (entre los que se encuentra Raimundo) que mantienen que no es posible frecuentar un excomulgado sin pecar mortalmente; considera que esta posición es de mucho peso para la ley positiva, pero prefiere, en cuanto a él, conceder de antemano más importancia a la ley natural (posición de la nueva escuela del Hostiense) y no ver más que un pecado venial; cf. también *Contra Retrahentes*, XI 131, donde sus adversarios oponen Tomás a la autoridad de Raimundo y otros juristas, cf. XIII 183-186, donde replica que es inconveniente y ridículo para los teólogos tomar en serio las *glosulas* de los juristas.

11 Cf. *STh* I q1 a8 ad2.

12 Cf. E. Panella, "I Quodlibeti di Remigio dei Girolami", *Memorie Domenicane*, N. S., 1983 (14), pp. 1-149; cf. pp. 56-59.

cuenta del carácter parcial y lleno de lagunas de esta formación casuística de los predicadores dominicos. No solamente carecía de una inteligibilidad de conjunto, ya que se contentaba con poner las diferentes virtudes, o los diferentes pecados, o incluso los diversos sacramentos uno al lado de otro para examinar los problemas concretos que se planteaban en cada uno, sin preocuparse de fundamentar las razones evangélicas, sino que sobre todo la formación propiamente dogmática en las grandes verdades de la fe cristiana estaba peligrosamente descuidada. Tomás aprovechará esta experiencia de Orvieto para redactar la *Suma Teológica* algunos años más tarde.

2. El *Comentario al libro de Job*

Paralelamente a la enseñanza, Tomás debía comentar un libro de la Escritura para sus hermanos. Tolomeo asegura que se trataba del libro de Job[13]. A pesar de la opinión contraria de Mandonnet y de algunos otros, los editores de la Leonina se han adherido a la indicación de Tolomeo[14]. Se puede aportar como confirmación de este dato el hecho de que uno de los temas mayores de la *Expositio super Iob* es el misterio de la Providencia. Tomás se muestra muy claro sobre este asunto en el Prólogo: "Toda la *intentio* del libro reside en demostrar por razones probables que las cosas humanas se rigen por la providencia divina". Ahora bien, éste es también el tema central del tercer libro del *Contra Gentiles*, escrito, poco más o menos, al mismo tiempo. Sería, pues, plenamente coherente que Tomás hubiese elegido comentar este libro para no dispersar su reflexión[15].

Invitamos a la lectura de este libro, ya que, se trata de uno de los más bellos comentarios escriturarios que Tomás nos ha legado. Con todo, es conveniente advertir sobre su carácter escolástico y teológico; no se pida a la exégesis de Tomás lo que se busca en los autores modernos, ni siquiera la aplicación espiritual inmediata que comunicaba a sus lectores san Gregorio Magno. Los editores de la Leonina han explicado bien esta diferencia de enfoque:

> "Después de san Gregorio, se ve en el libro de Job una exhortación a la paciencia en las pruebas; Dios permitía que el justo fuera afligido para que manifestase su constancia en el sufrimiento: era una finalidad moralizante. Con santo Tomás la historia de Job es un tema de discusión sobre el problema metafísico de la Providencia; la naturaleza del objeto de la disputa, el sufri-

---

13 Tolomeo, XXII 24 (ed. Dondaine, p. 151).

14 Leonina, t. 26, pp. 17*-20*; seguidos por Weisheipl, p. 403.

15 Cf. Leonina, t. 26, p. 5; Cf. S. Ausin. "La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la "Expositio in Job" de santo Tomás de Aquino", *Scripta Theologica*, 1976 (8), pp. 477-550.

miento del justo, fija los límites del debate. Éste, en efecto, presupone que se está de acuerdo en el hecho del gobierno divino de las cosas naturales. La duda está en el tema de las acciones humanas, porque el sufrimiento no se ha evitado a los justos; ahora bien, que los justos sean afligidos sin culpa parece que contraría la idea de la Providencia"[16].

Una de las originalidades de este comentario consiste en la manera en que se explican las palabras de Job, incluso las más excesivas. "Tomás distingue tres clases de discursos en Job: aquellos en los que se deja llevar por su sensibilidad, aquellos otros en los que discute racionalmente con sus amigos, y aquellos, finalmente, en que se deja llevar por la inspiración divina". Esta inspiración divina se manifiesta, no en una palabra exterior, sino más bien en el camino de la conciencia, y por eso se pueden seguir "las etapas sucesivas por las que pasa este justo afligido, desde el comienzo, con la turbación de su sensibilidad, hasta su total *conversio ad Deum*, sin violentar la unidad de su persona"[17]. Es el mismo hombre, tanto en un extremo como en otro del proceso, y así se entiende mejor su evolución humana y religiosa.

Lo mismo que el libro bíblico, el comentario de Tomás ofrece una reflexión sobre las cuestiones más fundamentales relacionadas con el hombre, porque la trágica realidad del sufrimiento del justo inocente lleva por naturaleza a inspirar dudas sobre la existencia de una justicia divina si no existe un mundo futuro en el que sean sopesados el bien y el mal. Más allá de una antropología filosófica y teológica que se encuentra en el texto de Tomás[18], éste es una profunda meditación sobre la condición humana[19].

---

16 Leonina, t. 26, p. 28*, donde se remite al Prólogo del libro (líneas 58-71).

17 Leonina, t. 26, p. 29*, donde se remite al c. 39, líneas 370-379.

18 Cf. M. F. Manzanedo, "La antropología filosófica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum*, 1985 (62), pp. 419-471; "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum*, 1987 (64), pp. 301-331.

19 Traducción francesa: Saint Thomas d'Aquin, *Job. Un homme pour notre temps*, trad. de J. Kreit, París, 1980; podemos ver también R. Coggi, "Dolore, Provvidenza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso", *Sacra Doctrina* (Bolonia), 1982 (27), pp. 215-310; D. Chardonnens, "L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job. *Dans ma chair je verrai Dieu* (*Jb.*, 19, 26)", en *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 65-83. Ha de verse sobre todo, del mismo autor: *L'homme sous le regard de la Providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littérale sur le Livre de Job de Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste 50, Paris, 1997.

3. Un teólogo muy solicitado

Si dirigimos ahora nuestra atención sobre el resto de las obras atribuibles a este período, podremos tener la impresión de una intensa actividad literaria. No podemos detenernos con la misma atención en cada una de las obras de este período, pero intentaremos decir algunas palabras sobre cada una de ellas, y al menos mencionar sus títulos. Son obras surgidas de las circunstancias descritas para responder a una petición más o menos oficial, o de algún amigo; en cualquier caso reflejan un aprecio, un testimonio de la competencia con que espontáneamente se ha gratificado al maestro llegado de París. Adivinamos así también algo de la existencia concreta, de las relaciones humanas que Tomás podía disfrutar en esta pequeña ciudad de provincia.

De emptione et venditione.– En la línea de las preocupaciones de teología pastoral surgidas sobre la marcha, hay que citar ante todo el opúsculo *De emptione et venditione ad tempus*, o dicho de otro modo: "sobre la compra y la venta a crédito", consagrado a lo que Tomás denomina usura, pero que nosotros llamaríamos más propiamente especulación. Fechado en 1262, esta pequeña carta es la respuesta de Tomás a la cuestión que le había planteado el lector conventual de Florencia, un tal Jaime de Viterbo[20]. Nadie duda de que este problema se diera muy a menudo en Florencia, importante ciudad de mercaderes, debiendo también encontrarse en otras ciudades de aquella industriosa Italia del Trescientos. Más allá del interés que pueda tener la respuesta en sí misma, este breve escrito tiene la ventaja para nosotros de mostrar la inserción de Tomás en el mundo de su tiempo. Esta circunstancia es más digna de ser considerada porque, antes de dar su respuesta cuidadosamente pensada, Tomás consultó con dos personas competentes: su compañero, el cardenal Hugo de Saint-Cher, y el capellán del papa Urbano IV, Marino de Éboli, arzobispo de Capua. Los dos personajes residían en la curia pontificia de Urbano IV y estaban familiarizados con Tomás, y se aprecia cómo Tomás maduraba su reflexión con el intercambio de opiniones.

---

[20] Desconocido para muchos, no debe confundirse el personaje con su homónimo agustino de finales de siglo y principios del XIV, autor del De *Regimine christiano*; el opúsculo está fechado cerca de 1262 por H. F. Dondaine, a quien debemos igualmente los detalles siguientes, Cf. Leonina, t. 42, pp. 380-394.

Contra errores Graecorum.– Realizado a petición de Urbano IV, el *Contra errores Graecorum* data de este mismo año 1263 o de principios de 1264[21]. Este opúsculo, que está mal titulado, es un examen más bien dialogante y condescendiente de un conjunto de textos de los padres griegos, compilados probablemente por Nicolás de Durazzo, obispo de la antigua Cotrona desde 1254, y que ahora los editores de la Leonina han publicado siguiendo el texto de Tomás[22]. Poco crítico, contiene atribuciones dudosas y textos ampliados por las glosas personales del compilador, que han inclinado los textos en el sentido de la teología latina. Este florilegio interesó a Tomás; confiando, a priori, en la enseñanza de los padres griegos en materia de fe, evita contradecirles y busca más bien desvelar el verdadero contenido doctrinal de afirmaciones muchas veces dudosas. Muy perspicaz, observó que la cita de los textos y su traducción eran defectuosas y por ello, en un primera parte, se dedica a explicar los textos equívocos. Es curioso constatar que, sin saberlo, estas citas que se esfuerza en dilucidar, a menudo no son auténticas, sino que reflejan la teología particular del compilador. La segunda parte está desgraciadamente comprometida por su inicial confianza; examinando más de cerca cuatro cuestiones precisas concernientes a la procesión del Hijo, el primado del Papa, la celebración eucarística con pan ácimo y el purgatorio, Tomás se apoya preponderantemente en los dos textos más cercanos a la teología latina, cuando en realidad no son más que glosas extrañas a los padres.

Obra de circunstancias, realizada con prisas, el opúsculo de Tomás sufre esta dependencia respecto al *Libellus,* confiado a su examen[23]. No se debe, pues, buscar una confrontación de gran envergadura entre las posiciones respectivas de griegos y latinos, pero en cambio vemos en él un principio metódico[24]. Por

[21] La edición crítica ha sido realizada por H. F. Dondaine, en Leonina, t. 40, pp. A 69-105; para la fecha, cf. p. A 19; cf. Weisheipl, pp. 192-195; la edición que ha facilitado mientras tanto P. Glorieux, *S. Thomas d'Aquin. Contra errores Graecorum*, París, 1957, ha quedado evidentemente desfasada por la edición Leonina, aunque también contenga el *Libellus* y más; todavía podemos servirnos de la traducción del abad Bandel, publicada por Vivès en 1856, que podemos encontrar en *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin* (Vrin-Reprise), t. 2, París, 1984, pp. 1-76.

[22] Leonina, t. 40, pp. A 109-151: *Liber de fide Trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum grecorum confectus contra grecos*; cf. a este respecto M. Hubert, "Note sur le vocabulaire gréco-latin d'un Libellus, Liber de fide Trinitatis, editado por el padre Hyacinthe Dondaine", *ALMA*, 1970 (37), pp. 199-224.

[23] A parte de raras citas de las *Sentencias* de Lombardo, toda su documentación proviene del *Libellus.*

[24] *Quodl* IV q9 a3: "Un determinado tipo de disputa está dirigido a disipar toda duda en cuanto a la cuestión de la existencia de una verdad dada (*an ita sit*), y por consiguiente, en una discusión teológica de este tipo, hay que servirse sobre todo de autoridades admitidas por aquellos con los que se discute. Si es con judíos, echaremos mano del Antiguo Testamento; si es con maniqueos

eso, los argumentos exegéticos de los cinco primeros capítulos de la segunda parte están tomados únicamente de los padres griegos.

El Prólogo a esta obra es justamente célebre por sus consideraciones metodológicas. Tomás enuncia los principios que deben inspirar a todo buen traductor: "guardando totalmente el sentido de las verdades que traduce, debe adaptar su estilo al genio de la lengua en la que se expresa". También expone Tomás, con cierta amplitud, las reglas de la exposición reverencial[25]: lejos de ser una operación arbitraria, que llevaría a retorcer en todos los sentidos la "nariz de cera" de las autoridades, debe obedecer, al menos según él, a normas precisas que la conecten a una verdadera hermenéutica[26].

De rationibus fidei.– En algunos aspectos el *De rationibus fidei* procede con el mismo talante, y Tomás ofrece en él preciosos consejos de metodología. Dirigida a un "chantre de Antioquía" que nadie ha podido identificar, esta pequeña obra responde a diversas cuestiones planteadas como consecuencia de su contacto con interlocutores procedentes de los medios más diversos a lo largo del Próximo Oriente[27]. Junto a los sarracenos, que ridiculizaban (*irrisores fidei*) los

---

que rechazan el Antiguo Testamento, utilizaremos únicamente autoridades del Nuevo Testamento; si es con cismáticos, que admiten tanto el Nuevo como el Antiguo Testamento, pero que rechazan la doctrina de nuestros *sancti* (los padres latinos), discutiremos con la ayuda de los dos Testamentos y de aquellos de los Padres que ellos consideren. Si el adversario no admite ninguna de estas autoridades, recurriremos únicamente a argumentos racionales".

[25] *Expositio reuerentialis* o *exponere reuerenter* designa un método de interpretación de los textos –común en la Edad media en todas las disciplinas– que, sin alterar la letra de la *auctoritas*, lleva a veces a vaciarla de su sentido primero, pero también permite a menudo encontrar la intención del autor más allá de la inmediatez de la palabra; además de los estudios citados en la nota siguiente, ver Chenu, *Introduction*, pp. 122-125, y nuestras reflexiones finales sobre la exégesis de Aristóteles por Tomás, c. XII.

[26] Cf. Y. Congar, "Valeur et portée oecuménique de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin", *RSPT*, 1973 (57), pp. 611-626; M. D. Jordan, "Theological Exegesis and Aquina's Treatise against the Greeks", *Church History*, 1987 (56), pp. 445-456; J. P. Torrell, "Autorités théologiques et liberté du théologien. L'exemple de saint Thomas d'Aquin", *Les Echos de Saint-Maurice*, N.S., 1988 (18), pp. 7-24.

[27] La obra se edita en la Leonina, t. 40, pp. B 57-73, pero veremos también la preciosa introducción de H. F: Dondaine, p. B 5-8; sin olvidar esta edición, todavía podemos servirnos de la traducción del abad Fournet, de 1857, y reeditada en *Opuscules de saint Thomas d'Aquin* (Vrin-Reprise), t. 2, París 1984, p. 411-453. Para una buena presentación, podemos ver también L. Hagemann y R. Glei, *Thomas von Aquin, De rationibus fidei*, Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe "Corpus Islamo-Christianum 2", Altenberge, 1987, que reproduce el texto de la edición Leonina, acompañado de una traducción al alemán y una introducción utilizada con

dogmas cristianos de la Trinidad, de la Encarnación, de la Redención y de la Eucaristía, había griegos y armenios que no creían en el purgatorio, y habitantes de otras naciones (*alias nationes*) que compartían con los sarracenos un concepto de la presciencia divina que no dejaba lugar al libre albedrío y al mérito.

A su destinatario, que pedía argumentos racionales (*rationes philosophicas et morales*), Tomás replica que sería en vano argumentar con autoridades contra las que no admiten estas autoridades (I, c55 ss.), pero le pone también en guardia contra la tentación de querer demostrar la fe por "rationes necessariae". En la discusión con los infieles, la argumentación cristiana no puede tener otra finalidad que defender la fe y demostrar por la razón que no es falsa[28]. Por el contrario, con griegos y armenios, Tomás cita las autoridades de la Sagrada Escritura (c9). Es digno de observar que este opúsculo evoca a menudo el *Contra Gentiles*. Tomás acaba de finalizar su gran obra, se remite a ella en tres ocasiones y se sirve de ella abundantemente, y esto nos lleva incluso a fijar este escrito un poco antes de 1265[29].

Expositio super primam et secundam Decretalem.– Estamos algo menos seguros sobre la fecha de este escrito, pero el hecho de que esté dedicada a Gilfredo de Anagni, archidiácono de Todi desde 1260, invita a situarla durante el período de Orvieto[30]. La primera Decretal es simplemente "la profesión de fe solemne, precisa y completa", conocida también bajo el nombre de símbolo *Firmiter*, promulgada por el cuarto Concilio de Letrán (1215). Sin entretenerse demasiado en su conjetura histórica, Tomás hace un rico comentario doctrinal. La segunda Decretal *Damnamus* es un texto de este mismo Concilio que exa-

---

detenimiento en L. B. Hagemann, "Missionstheorische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei", *MM*, 1988 (19), pp. 459-483.

[28] *De rationibus fidei*, II 17-22: "Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat... ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur".

[29] WN, pp. 122-123, y Weisheipl, p. 394, siguiendo a Grabmann, quieren colocar este opúsculo en 1264, pero la Leonina (t. 40, p. B 7) se contenta con situarla de forma relativa "después del *Contra Gentiles* probablemente ya publicado", lo cual quiere decir probablemente no antes de 1268; pero después de los últimos trabajos del P. Gauthier (ver nuestro capítulo anterior) podemos anticiparla 2 ó 3 años.

[30] La edición se ha realizado en la Leonina, t. 40, pp. E 30-44; para el destinatario y la fecha ver pp. E 5-6; ver también A. Dondaine y J. Peters, "Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de saint Thomas", *AFP*, 1959 (29), pp. 52-72, cf. pp. 66-72; algunas anotaciones sobre el mismo escrito en Y. M. J. Congar, "Saint Thomas et les archidiacres", *RT*, 1957 (57), pp. 657-671; para un interesante intento de fijar la fecha, podemos ver también M. F. Johnson, "A Note on the Dating of St. Thomas Aquina's Expositio super primam et secundam decretalem", *RTAM*, 1992 (59), pp. 155-165.

mina, refuta y condena el libro en el cual Joaquín de Fiore atacaba la doctrina trinitaria de Pedro Lombardo. El texto conciliar, ya muy elaborado, dejaba poco lugar al trabajo del comentador, que se contenta, en este caso, con hacer una simple paráfrasis.

De articulis fidei et ecclesiae sacramentis.– Este opúsculo fue compuesto a petición de Leonardo, arzobispo de Palermo desde 1261 hasta 1270; estos datos nos sirven para situar su redacción que, por otro lado, los eruditos no terminan de acordar. Mandonnet proponía 1261-62; Weisheipl 1261-65; G. Lafont –que descubre en el opúsculo un conocimiento exacto del pelagianismo, como en el *Contra Gentiles* III, c149– propone 1262, lo que no concuerda con las últimas precisiones de Gauthier, que propone los años de la estancia en Roma como fecha probable: entre septiembre de 1265 y septiembre de 1268; mientras que Mongillo, que cree ver en el Prólogo una alusión a su proyecto de escribir la *Suma,* propone situarlo entre 1266 y 1268; más reservado es el P. Hyacinthe Dondaine, que ve en la datación de este opúsculo "una empresa sin esperanza"[31].

Cualquiera que sea la fecha exacta, el caso es que el arzobispo de Palermo, que pudo conocer a Tomás en la Curia pontificia, le pide un resumen doctrinal sobre los artículos de la fe y los sacramentos, acompañado de las cuestiones que se pueden plantear a este propósito. Tomás le hace observar que esta materia, demasiado amplia, engloba de hecho toda la teología; le propone, en consecuencia, desarrollar de forma más modesta su exposición siguiendo los artículos del Credo y los sacramentos. Fiel, por tanto, a la petición del arzobispo, divide la materia en dos secciones, y la breve explicación que ofrece de cada artículo va acompañada de los principales errores en cuestión. La unidad de la obra sufre con este origen ocasional, y las dos partes aparecen más bien yuxtapuestas que coordinadas. No obstante, este pequeño texto ha gozado de una considerable difusión, especialmente en la Alemania del siglo XV, y su segunda parte "ha proporcionado la base –y a menudo la letra– de la parte concerniente a los sacramentos en el *Decreto a los armenios* del Concilio de Florencia"[32].

---

[31] *Introduction* a la edición en Leonina, t. 42, p. 211, con referencias a los distintos autores; para el texto, ver pp. 245-257; Cf. G. Lafont, "Simbolo degli Apostoli e metodo teologico: Il Compendium Theologiae di San Tommaso", *La Scuola Cattolica,* 1974 (102), pp. 557-568; Cf. p. 561; D. Mongillo, "L'opuscolo di Tommaso d'Aquino per l'arcivescovo di Palermo", *O Theologos,* 1975 (2), pp. 111-125; C. Militello, "De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum", *O Theologos,* 1975 (2), pp. 127-206 (texto latino, traducción italiana, índice de citas y errores denunciados).

[32] Leonina, t. 42, p. 212; los editores de la Leonina han restaurado cerca de 200 manuscritos del siglo XV (sobre un total de 275), la mayoría de los cuales son de origen germano.

4. *De divinis nominibus*

La incertidumbre es semejante en cuanto a la fecha del comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio. Walz y Novarina proponen 1261 y hacen de él objeto de enseñanza de Tomás a sus hermanos de Orvieto; pero Weisheipl, más reservado, piensa que debe adelantarse a la época siguiente, cuando Tomás está en Roma[33]. Aunque el lector conventual no está obligado a comentar la Escritura, podemos dudar que este texto haya sido objeto de una enseñanza, sobre todo si se tiene en cuenta el nivel intelectual de los hermanos de Orvieto. De todos modos, Tomás conocía este libro desde hacía mucho tiempo, porque –acuérdese el lector–, él copió de su propia mano el curso del maestro Alberto sobre este texto de Dionisio; no es pues nada extraño que haya tenido la idea de hacerlo objeto de una investigación.

El origen apostólico del que había sabido revestirse el genial falsario constituyó, sin duda, un peso decisivo en la autoridad que ejerció en la Edad media. En todo caso, es cierto que a través de él pasó a la síntesis tomista una dosis nada despreciable de neoplatonismo que matizó sensiblemente la inspiración aristotélica. El P. Chenu ha señalado hace tiempo que aunque Tomás había sido engañado por ciertas semejanzas exteriores, que le hicieron creer que Dionisio seguía a Aristóteles, sabía muy bien a qué atenerse en el momento en que comentó los *Nombres divinos*: no sin razón Dionisio utiliza un estilo oscuro, dice, pues lo hace para poner los dogmas cristianos al abrigo de la burla de los infieles. Y añade en otra parte: otra dificultad surge del hecho de que Dionisio utilice la forma de hablar de los platónicos, que son menos familiares a los modernos[34].

Estos avisos deben ser compartidos respecto a la influencia exacta del Pseudo-Dionisio para la transmisión de elementos platónicos al pensamiento de Tomás. Según algunos, "Dionisio fue elegido entre todos como el maestro in-

[33] WN pp. 132-134; Weisheipl, p. 415; no existe aún edición crítica de este comentario (aunque los trabajos de la Leonina estén ya muy avanzados); también podemos referirnos al trabajo ya antiguo, pero bien realizado de J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, París 1919, pp. 208-234, para el comentario sobre *los Nombres divinos*; Cf. también H. F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIème siècle*, Roma, 1953.

[34] Encontraremos fácilmente esta evolución en la pequeña serie de citas siguientes, donde vemos a Tomás (hacia 1255) asegurar de entrada que Dionisio sigue en casi todo a Aristóteles y terminar (hacia 1270) diciendo que en la mayoría de los casos está de acuerdo con los platónicos: *In II Sent* d14 a2: "Dionysionius autem fere ubique Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus"; *In de Div Nom Proemium*: "...Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stilo (...) plerunque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici"; *De malo* q16 a1 ad3 (Leonina, t. 23, p. 283, lin., 389): "Dionisius qui in plurimis fuit sectator sententie platonice".

contestable"[35], lo que es tener en poco el libro *De causis*, del que volveremos a hablar, y por el que Tomás se encuentra directamente enlazado con Proclo en la herencia de Platón. Según otros, "si Tomás es platónico, es porque el mismo Aristóteles lo es más de lo que se cree habitualmente". Lo que puede ilustrarse por la dialéctica del más y del menos, tal y como se encuentra en el libro XII de la *Metafísica* y en la *quarta via*[36].

Walz y Chenu podían lamentar que este aspecto del pensamiento de Tomás no hubiera sido todavía lo suficientemente estudiado; lo cual es menos cierto desde hace 50 años[37]. La *Introduction* del P. Chenu, donde subraya la inspiración neoplatónica de la *Suma*, ha sido decisiva. Pero no se puede ignorar la transposición de la teoría platónica de las ideas bajo la forma de las razones eternas presentes en el entendimiento divino, de las que participa todo lo existente; Tomás ha recibido esto directamente de san Agustín, pero no olvida su origen[38]. Aunque, según la fe cristiana, esta participación no se produce por emanación, sino por libre creación, no supone por ello la negación del ejemplarismo divino. Como se ha escrito muy bien: "Santo Tomás retiene de la tradición neoplatónica el principio del ejemplarismo y la doble participación –cf. *STh* I q84 a4–, lo que rechaza son las vías de participación"[39].

---

[35] Es una expresión de P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille-París, 1975, p. 391 (con relación a este libro veremos las recopilaciones de A. Reix, *RPL*, 76, 1978, pp. 257-259, muy favorable, y de M. Corvez, *RT*, 77, 1977, pp. 287-289, más reservada).

[36] Es la tesis de C. Giacon, "Il platonismo di Aristotele e S. Tommaso", *DC*, 1975 (28), pp. 153-170, resumida por R. Imbach, "Le (néo-)platonisme médiéval. Proclus latin et l'Ecole dominicaine allemande", *Rev. Théol. Phil.*, 1978 (110), pp. 427-448 (cf. p. 441), donde encontraremos numerosas indicaciones y elementos de juicio sobre este tema todavía en candelero.

[37] Apenas se conoce, pero uno de los primeros directores de la *Revue thomiste*, H. A. Montagne, en un texto titulado "Notre programme", había dicho muy explícitamente: penetrar la doctrina de Tomás no es solamente estudiarla en sí misma, sino "determinar lo que debe al Estagirita, *lo que debe también a Platón*, y a otros grandes pensadores de la Antigüedad" (*RT*, 1909, 17, p. 15); de hecho, dos años más tarde, acogía un estudio sobre este tema: C. Huit, "Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas", *RT*, 1911 (19), pp. 724-766.

[38] Cf. *STh* I q84 a5: "Ideo Augustinus in libro 83 Quaest. <q.46> posuit *loco idearum quas Plato ponebat*, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit".

[39] J. Moreau, "Le platonisme dans la *Somme théologique*", en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 1, pp. 238-247, cf. p. 242. En la misma obra, leeremos las dos páginas (pp. 256-257) de A. von Ivanka, *S. Thomas platonisant*, donde indica que sólo una única lectura platónica de Aristóteles impide ver que la causalidad final ejercida por el bien absoluto como

Después de la observación del P. Chenu, los trabajos se han multiplicado en esta línea, también en los últimos años[40]; y se han mostrado ejemplos de las influencias de las ideas platónicas en el dominio de la noética, de la ontología, de la cristología o de la metodología teológica, para demostrar que "el tomismo se nos presenta como un intento de conciliación de las fuentes platónicas y aristotélicas"[41]. Más allá de las posturas sumarias que sólo quieren ver en Tomás a un aristotélico, hoy día se está cada vez más de acuerdo con esta posición; por lo demás, la manera en que maneja sus autores preferidos no los deja intactos, la inspiración de su propia síntesis basta para trasformar profundamente esos elementos de préstamo[42].

5. El oficio del Corpus Christi

En este fecundo período de Orvieto, hay que situar también la composición del *Oficio del Santísimo Sacramento.* Rechazado en otros tiempos por los Bolandistas en razón de su tardía atestación, la autenticidad tomista de esta obra presentaba, no hace mucho todavía, problemas a algunos autores como C. Lam-

---

deseado por todo y por todos (*Movet ut desideratum*; cf. *STh* I q6 a1 ad2; *CG* III c19) es una herencia auténticamente platónica.

[40] Además de Fauçon, *Aspects néoplatoniciens*, recordemos la ya clásica obra de R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Platon and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, La Haya, 1956, que presenta un inventario de textos acompañado de un índice y de un comentario (con las recensiones de B. Montagnes, *RT,* 1957, 57, pp. 587-591, y de C. Vansteenkiste, *Angelicum,* 1957 (34), pp. 318-328, que ofrece una lista de textos complementarios). Más cercano a nosotros, podemos ver: W. N. Neidl, *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dioysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Regensburg, 1976 (cf. *RLT*, 1979, 12, pp. 58-62); I. E. M. Andereggen, *La metafísica de santo Tomás en la exposición sobre el «De Nominibus» de Dionisio Areopagita*, Diss. PUG, Roma, 1988; M. B. Ewbank, "Remarks on Being in St. Thomas'Expositio de divinis nominibus", *AHDLMA*, 1989 (56), pp. 123-149; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Studien und Texte z. Geistegeschichte des Mittelalters 22, Leiden, 1992. V. Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis,* Studies in the History of Christian Thought 69, Leiden, New York, Köln, 1996, ésta es con mucho la obra más elaborada sobre este tema.

[41] P. Fauçon, *Aspects néoplatoniciens*, p. 73, que habla incluso de una "función ancilar del aristotelismo al servicio del platonismo" (cf. pp. 76, 117, 241).

[42] Aunque recordemos que Tomás se encontraba en buena compañía en este recurso a Platón, podemos referirnos a la reciente traducción de E. Von Ivanka, *Plato christianus. La reception critique du platonicisme chez les Pères de l'Église*, París, 1990 (edición alemana, Einsiedeln, 1964).

bot o L. M. J. Delaissé. Hasta Tolomeo no se oye hablar de ella por primera vez[43]; seguido después por Guillermo de Tocco[44], pero una vez finalizados los trabajos del P. Pierre-Marie Gy, la atribución a santo Tomás no puede ser ya razonablemente puesta en duda[45].

Es sabido que el Oficio romano del Corpus Christi ha estado precedido de un oficio liejano (*Animarum cibus*), ya que es bajo el impulso de san Julián de Mont-Cornillon cuando esta fiesta empezó a celebrarse en 1240. Pero existe igualmente dos obras inventariadas del Oficio romano, idénticas en algunas partes. El manuscrito sobre el que ha preparado el P. Gy la edición crítica del texto para la comisión Leonina (B. N., París, lat. 1143) presenta la particularidad de provenir de la biblioteca de Bonifacio VIII, y por las indicaciones que contiene parece ser el libro original de la fiesta.

Comparando su texto con los precedentes editados por Don Lambot, Gy se adhiere a la opinión de este último, según el cual este oficio, designado con el nombre de *Sapientia*, ha conocido una redacción provisional que sirvió a una primera celebración de la fiesta en 1264, y que ya contiene algunos elementos del segundo oficio *Sacerdos in aeternum*. Este último, acompañado de la misa *Cibavit*, es el que ha pasado a la posteridad (aunque ni la misa ni el oficio se correspondan del todo con la versión común trasmitida por los breviarios y mi-

---

43 Vale la pena reproducir el texto de Tolomeo (XXII 24, ed. A. Dondaine, p. 151), pues llama la atención sobre la bella unidad de este Oficio, sobre todo con relación a sus lecturas del Antiguo Testamento, que son efectivamente una de sus originalidades: "Officium etiam de corpore Christi fecit ex mandato Urbani, quod est secundum quod fecit ad petitionem Urbani. Hoc autem fecit complete et quantum ad lectiones et quantum ad totum officium tam diurnum quam nocturnum quam etiam missam et quidquid illa die cantatur; in qua historia, si attendimus ad verba scribentis, quasi omnes figure Veteris Testamenti in hoc officio videntur contineri, luculento et proprio stylo adaptata ad Eucharistie sacramentum".

44 *Ystoria*, 18, p. 252 (Tocco 17, p. 88).

45 P. M. Gy, "L'Office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. Etat d'une recherche", *RSPT*, 1980 (64), pp. 491-507 (que aparece de nuevo en *La Liturgie dans l'histoire*, París, 1990, pp. 223-245; el título afirmativo –"L'Office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d'Aquin"– y la conclusión de esta nueva aparición –que omite el "probablemente" del primer estudio– muestran claramente que al autor no le cabe ya duda alguna; Cf. "L'Office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques", *RSPT*, 1982 (66), pp. 81-86; agradecemos al P. Gy la amabilidad de comunicarnos, antes de su aparición, el texto elaborado para la edición crítica (las tres primeras lecciones han sido publicadas después en la "nueva aparición" mencionada anteriormente, pp. 144-145). Añadamos que R. Zawilla ha confirmado el argumento a favor de la autenticidad por otra vía: *The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas*, Diss., Toronto, 1985; ver también del mismo autor: "Saint Thomas d'Aquin et la théologie de l'eucharistie du XI au XIIIème siècle", comunicación inédita presentada en la *Journée thomiste de Saint-Jacques*, París, 24 de noviembre de 1987.

sales actuales), y fue promulgado el 11 de agosto de 1264 por el papa Urbano IV con la bula *Transiturus*, que instituyó esta fiesta para la Iglesia universal.

Además de los datos externos, en los que no vamos a profundizar aquí, una serie de argumentos internos permiten al P. Gy establecer la atribución a santo Tomás como una conclusión muy probable. Será útil considerarlos en este volumen con cierta amplitud, ya que el tema pareció dudoso. El primer argumento está tomado de la omisión en *Sacerdos* de las palabras de *Mt.*, 28, 20: "He aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin de los tiempos". Los contemporáneos de Tomás veían en ello una promesa de la presencia de Cristo en la Eucaristía, y la bula *Transiturus* hace también esta aplicación. Tomás, por el contrario, jamás utiliza este texto en ese sentido; hay pues una gran probabilidad de que su ausencia en el Oficio sea deliberada.

Se observa igualmente en este oficio la ausencia de la noción de *praesentia corporalis*. Mientras que en el primer oficio de Lieja del día del Corpus (*Animarum cibus*) está muy presente, en los contemporáneos como Buenaventura y Pedro de Tarantasio, así como en la bula *Transiturus*, ha sido cuidadosamente evitada en la lectura de Maitines (la *Legenda 'Inmensa divinae largitatis beneficia'*, escrita después de la bula), que sólo hace alusión a ella a modo de glosa, y más bien habla del "modo inefable de la presencia divina en el sacramento visible". Esta expresión se corresponde con la manera de hablar de Tomás, que, en una primera etapa de su pensamiento, prefiere evitar hablar de una presencia "corporal" de Cristo en el sacramento, pues tal presencia parecería ligada a una localización; ahora bien, la presencia *in loco* sólo conviene a los accidentes. Solamente en la *Tertia Pars*, algunos años más tarde, aceptaría hablar de presencia corporal, pero, ya lo veremos, en un sentido muy diferente[46].

La segunda lectura de Maitines aporta un argumento todavía más claro, si recordamos el debate teológico contemporáneo: "Accidentia enim sine subjecto in eodem existunt, ut fides locum habeat dum visible invisibiliter sumitur, aliena specie occultatum, et *sensus a deceptione immunes reddantur,* qui de *accidentibus iudicant sibi notis*". Ciertamente este pasaje parece algo incongruente en una celebración litúrgica; pero de hecho equivale a una firma. Las palabras que figuran en cursiva –las que dan su valor al juicio de los sentidos a propósito de los accidentes eucarísticos–, expresan una toma de posición que se repite otras cinco veces en el contexto de esta *Legenda*. Sin que haya un punto de vista que le sea exclusivamente propio, esta perspectiva aristotélica rigurosa hace que Tomás haya sido probablemente el único de sus contemporáneos que pensó

---

[46] Cf. Gy, *L'office*, p. 506, que se remite a *In IV Sent* d10 a1 ad4 y a *Resp. de 36 art.* proposición 33: "corpus Christi non est in sacramento ut in loco"; Cf. *STh* III q75 a1, que citamos más adelante.

utilizarlo en semejante contexto, justo porque también fue el único en concederle tanta importancia[47].

El Adoro Te.– Si el *Oficio del Santísimo Sacramento* no plantea mayores problemas de autenticidad, no sucede lo mismo con el *Adoro Te*. En un estudio que se ha convertido en punto de referencia, Dom Andrés Wilmart había expuesto los problemas particulares que presentaba la tradición del texto[48]; sin llegar a una conclusión formal, se inclinaba por descartar de la herencia literaria de santo Tomás la presente obra. Por otra parte, sabido es que el error de los sentidos, del que habla este himno en el tema de los accidentes eucarísticos, es sospechoso a los ojos de los tomistas desde hace mucho tiempo[49]. Aparece, en efecto, completamente incongruente en el contexto que acabamos de citar y el P. Gy lo ha mantenido con fuerza: "Ni la emoción poética ni la devoción han podido hacer que santo Tomás escribiese: 'Visus, tactus, gustus / in te fallitur. Sed auditus solus / tute creditur'"[50].

Desde el punto de vista de la crítica externa, el argumento extraído del relativo silencio de los manuscritos no convenció a todos los investigadores[51], pues es de observar que los manuscritos no atribuyen la paternidad de este texto a ningún otro autor que Tomás. Un elemento nuevo ha venido a unirse al informe, porque ahora ya se ha encontrado este himno completo en la cuarta versión de Tocco[52]. Si esta cuarta versión es válida, como lo piensa el editor, constituiría el

---

47 El P. Gy constata que la formula "Et si sensus deficit" del *Pange lingua*, anterior a la de la *Legenda*, no equivoca el sentido, pero es incapaz de ir más allá de su propio objeto.

48 A. Wilmart, *La tradition littéraraire et textuelle de l'Adoro Te devote*, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin, París, 1932, pp. 361-414 (antes publicado en *RTAM*, 1929, 1, pp. 21-40, pp. 149-176): no hay constancia del *Adoro Te* hasta una tardía tradición manuscrita; sólo tres testimonios se remontan al siglo XIV (cerca de 50 años después de la muerte de Tomás), los otros son todos del siglo XV.

49 Cf. E. Huguény, "L'Adoro Te est-il de saint Thomas?", *AFP*, 1934 (4), pp. 221-225, donde se recuerdan algunos textos rigurosamente contrarios: "In hoc sacramento non est aliqua deceptio neque fictio" (*In IV Sent* d11 q1 a1 qc2 ad1); "In hoc sacramento nulla est deceptio" (*STh* III q75 a5 ad2); además, descartando la idea de que no habría más que apariencias como en la magia, Tomás señala: "veritatis sacramento nulla fictio decet" (*De rationibus fidei*, 8, Leonina, t. 40, pp. B 68-69).

50 Gy, *L'Office*, p. 83; el autor constata igualmente que el *velatum* (*Iesu quem* velatum *nunc aspicio*), tan frecuente en los teólogos de la época, apenas revela el vocabulario de Tomás en este contexto.

51 Así M. Grabmann, *Werke*, pp. 368-369, con una serie de investigadores, para quien no puede ponerse en duda su autenticidad.

52 *Ystoria*, 58, pp. 380-381; aunque no sea del todo impensable, el editor no da indicación alguna que haga sospechar que los Ms. hayan sido interpolados; habría que suponer que la

más antiguo testimonio directo del *Adoro Te*, válido por sí sólo para arruinar la argumentación de Wilmart. Por otra parte, éste también señaló muy honestamente que, haciendo conjeturas, podía remontarse a un manuscrito de principios de siglo XIV que hacía al *hermano* Tomás pronunciar esta oración *en su lecho de muerte*[53]; pero Wilmart veía una objeción insuperable en el hecho de que Tocco no dijera nada de esta última plegaria[54]. Ahora bien, es exactamente este testimonio de Tocco el que encontramos en su cuarta versión.

Continuando desde el punto de vista de la crítica externa, se ha descubierto otro testimonio del *Adoro Te*, indirecto pero muy claro, en Jacopone de Todi (fallecido en la víspera de Navidad de 1306). En uno de sus poemas, que se puede fechar entre 1280 y 1294, se encuentran las siguientes líneas, en las que hemos subrayado las palabras importantes: "Li quattro sensi dicono / Questo si è vero pane / *Solo audito* resistelo / Ciascun de lor fuor remane / So' cueste visibil *forme* / Cristo occultato ce stane / Cusí a l'alma se dáne / En questa misteriata"[55]. El *solo audito* de este texto es una alusión evidente al *solus auditus* del poema eucarístico latino, y para poder ser entendido, supone que éste ya se había extendido y era conocido.

Este poema de Jacopone contiene otro detalle revelador, la palabra *forme* (formas). Uno de los resultados más interesantes del trabajo de Dom Wilmart había sido restablecer el texto original de los dos primeros versos del *Adoro Te* que se deben leer así: "Adoro devote latens *veritas* / Te qui sub his *formis* vere latitas". Pues bien, *formis* es también el texto de la cuarta versión de Tocco (en lugar de *figuris* del texto corriente), y ésta es evidentemente la traducción de las *forme* de Jacopone. A los veinte años de la muerte de Tomás, el texto del *Adoro Te* se encuentra atestiguado, de manera insospechada después de las investigaciones de Wilmart, pero de todo punto verosímil. Se puede dudar que haya sido compuesto en la fecha de su muerte, pero no está carente de razones el atribuírselo.

En cuanto a los problemas de crítica interna –las dudas levantadas por el error de los sentidos– podemos preguntarnos si la objeción es tan fuerte como para creerla a primera vista. Es cierto que según la doctrina común en la época

---

interpolación se produce al nivel del intermediario del que dependen los dos (así como dos de los manuscritos del siglo XIV citados por Wilmart, porque hacen alusión a las mismas circunstancias de composición que Tocco). No vemos por qué habría que sospechar que esta página es anterior, mientras que las otras permanecen en la cuarta versión.

53 *Frater*, y no *sanctus*, podría remitirnos a antes de 1323; pero no podemos insistir sobre este punto, pues incluso después de la canonización se ha seguido utilizando el término *frater*.

54 Wilmart, p. 404 y pp. 389-390.

55 Cf. F. J. E. Raby, "The Date and Authorship of the Poem Adoro Te Deuote", *Speculum*, 1945 (20), pp. 236-238, a quien atribuimos este texto y los demás datos de este párrafo.

de Tomás, el sentido no se equivoca en cuanto a su objeto propio "sensus... propriorum semper uerus est"[56]; pero, ¿podemos razonablemente esperar encontrar en una plegaria –que es una poesía de lo sobrenatural– todo el rigor de un tratado de teología? Incluso en tal tratado, podemos comprobar que Tomás no duda en decir que por la Eucaristía se llega a conseguir el máximo mérito en la fe, pues conduce al creyente a adherirse, "no solamente más allá de la razón, sino incluso *contra los sentidos*"[57]. Con excepción de las palabras "según parece" (*ut videtur*), que atenúa la expresión vertida en el texto de las *Sentencias*, nos encontramos aquí muy cerca del *Adoro Te*[58].

Otro argumento de crítica interna merece, al menos, ser recordado. La sexta estrofa del *Adoro Te* canta la sangre preciosa de Cristo, de la cual "una sola gota bastaría para salvar al mundo entero"[59]. Pues bien, se trata de una expresión que Tomás utiliza dos veces en otros lugares, atribuyéndola a san Bernardo: "una gutta sanguinis Christi fuit sufficiens pretium nostrae redemptionis"[60]. Aunque la cita se haga cada vez de forma concesiva (porque la pasión de Cristo es la más expresiva del amor de Dios), Tomás no duda en decir que en razón de la

---

56 Aristóteles, *De anima*, 427b 11-12; 428b 18-20; Nemesio, *De natura hominis*, trad. de Burgundio (ed. Verbeke-Moncho, p. 78, 3-4): "*Visus* enim in propriis sensibilibus *non fallitur*: colorem enim et forman nouit"; debo estas dos referencias a la cortesía del P. Gauthier, así como otras sugerencias a las que nos referimos en estas páginas.

57 *In IV Sent* d10 q1 a1: "... et maxime meritum fidei in hoc quod creduntur in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam *contra sensum*, ut videtur". A. Dondaine, *BT*, 1937-1939 (5), pp. 111-112, había mencionado con anterioridad este texto para expresar sus dudas sobre la tesis de Wilmart. Para aquellos familiarizados con un aspecto difícil de la psicología tomista del conocimiento sensible, podemos todavía someter a examen la argumentación siguiente: el texto del *Adoro Te* no dice que todos los sentidos se equivoquen, al contrario, precisa que el *auditus* no se equivoca; esto quizás podría bastar para salvar la verdad del juicio sensible, pues revela el *sensus communis*, punto en el que se encuentran los cinco sentidos. Cf. *In de An* a13, *STh* I q78 a4.

58 Podemos preguntarnos, por otro lado, si "fallitur" tiene el fuerte sentido que le hemos dado; teniendo en cuenta los diccionarios, *fallor* toma el sentido atenuado de "fallar", "ser impotente para", y tendríamos un caso parecido al del *sensus deficit* del *Pange lingua*, cuyo sentido exacto el P. Gy ha recordado tan bien. Precisamente éste ha sido retenido en la traducción griega del himno, realizada por André Sclenghias entre 1450 y 1460; Cf. J. P. Cavarnos, "Greek translations of the *Adoro Te devote* and the *Ave verum*", *Traditio*, 1952 (8), PP. 418-423.

59 "Me immundum munda tuo sanguine / *Cuius una stilla saluum facere / Totum mundum* posset ab omni scelere" (*Ystoria*, 58, p. 380).

60 *In III Sent* d20 a3 arg4 y ad4; Cf. *Quodl* II q1 a2[2] sc. Bajo una forma más fuerte: *minima gutta*. Para la atribución a san Bernardo, el P. Gauthier (en la ed. Leonina del *Quodlibeto*) se remite prudentemente a *Super Cantica, Sermo* 22, iii 7, de donde se podría inferir lo anterior; señala también que Enrique de Suso, el Hostiense (*Summa aurea*, c. 5 *De remissionibus*, Lyon, 1556, fol. 430), que Tomás seguramente leyó, ya había empleado la expresión y la idea.

dignidad de la persona de Cristo una sola gota de su sangre habría bastado para la salvación del mundo entero. Hay, pues, un paralelo doctrinal, que junto a otros argumentos de crítica interna y externa, no sólo nos impide ser negativos en cuanto a la autenticidad tomista del *Adoro Te*, sino que, por el contrario, nos invita a inclinarnos a su favor[61].

El banquete escatológico.– Volviendo al *Oficio del Santísimo Sacramento*, éste fue para Tomás, a nuestro parecer, un momento decisivo en su evolución espiritual[62]. Ha centrado su celebración sobre el misterio de Cristo, Dios y hombre perfecto, contenido todo entero en el Sacramento; hasta tal punto que no dice: recibir el cuerpo o la sangre de Cristo, sino: recibir a Cristo (*Christus sumitur*, o incluso *Deus sumitur*). La noción de presencia empieza ya a afirmarse y se adivina lo que llegará a ser la formulación definitiva de la *Suma*: Cristo no se nos hace presente (concepción "localizante", que Tomás sigue evitando), sino que nos hace presentes a Él:

> "Lo propio de la amistad es vivir con los amigos (*convivere amicis*)... y por eso Cristo nos ha prometido su presencia corporal en recompensa... Pero mientras nos espera, no ha querido privarnos de esta presencia corporal durante nuestra peregrinación, sino que, por la verdad de su cuerpo y de su sangre, nos une a Él en este sacramento (*nos sibi coniungit in hoc sacramento*)... Así este sacramento es signo del amor más grande y la recompensa de nuestra esperanza en razón de esta tan íntima unión a Cristo"[63].

Esta evocación de la esperanza unida a la Eucaristía no está por azar: en la plenitud del memorial de la Pasión, la celebración está también dirigida al cum-

---

61 R. Wielockx, "Poetry and Theology in the *Adoro Te deuote*: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness", en K. Emery y J. Wawrykow (ed.), *Christ among the Medieval Dominicans,* Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers, Notre Dame, In., 1998, pp. 157-174; el cotejo del conjunto de la tradición manuscrita (48 testimonios) y el atento examen a los paralelismos internos en la obra de Tomás, llevan al autor a concluir, sin reserva alguna, sobre su autenticidad (publica igualmente una nueva edición del texto).

62 Una vez más debemos al P. Gy estas notas capitales; Cf. su estudio "La relation au Christ dans l'eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin", en *Sacraments de Jésus-Christ*, J. Dore (ed.), París, 1983, pp. 69-196; que aparece una vez más en *La liturgie dans l'histoire*, pp. 247-283; añadiremos el estudio más técnico del mismo autor que permite verificar el lugar central que ocupa el *Office* en el pensamiento de Tomás: "Le texte original de la *Tertia Pars* de la *Somme Théologique* de D. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'Edition Léonine: le cas de l'Eucharistie", *RSPT*, 1981 (65), pp. 608-616.

63 *STh* III q75 a1.

plimiento escatológico, porque es la prenda, *pignus*, de la gloria futura[64]. Según el P. Gy –y nos parece convincente–, este desplazamiento de la teología eucarística de Tomás hacia la escatología en el Oficio del *Corpus Christi* conlleva varios índices, "de los que no se encontrará equivalente en los teólogos contemporáneos", y está del todo en la línea de su "personalidad teológica y espiritual" tan profundamente marcada por su "tensión hacia la visión de Dios"[65].

Se puede comprobar igualmente que tiene en cuenta algo nuevo: el elemento afectivo en la comunión eucarística, mientras que en las *Sentencias* apenas está señalado; las palabras *suavitas* o *dulcedo* se repiten en las lecturas del *Sacerdos,* y en la *Suma* hará hincapié en que, aunque los pecados veniales y la distracción no impiden una recepción fructuosa de la eucaristía, el que comulga en tal estado se priva de la dulzura de una comida espiritual[66]. Vistos sobre este telón de fondo, los relatos de los biógrafos concernientes a la devoción eucarística de Tomás no están desprovistos de credibilidad; sin garantizar la literalidad de los relatos narrados, diremos que al menos reciben de esta teología un carácter de verosimilitud que no tiene nada de sorprendente[67].

6. La *Catena aurea*

En la intensa producción literaria de este período hay que conceder un lugar especial al comentario de los cuatro evangelios a través de una larga serie de citas de los Padres de la Iglesia[68]. Conocida con el nombre de *Catena aurea,*

---

64 Todos recordaremos la antífona tan conocida, síntesis clave de la teología eucarística: "O sacrum convivium in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur".

65 Entre los indicios de esta tensión hacia la visión de Dios típica del intelectualismo de Tomás, tenemos que retener el final, más ignorado desde el punto de vista litúrgico; pero esta es una clara aspiración del himno *Sacris solemnis*: "Como tú nos visitas, así nosotros te honoramos / Llévanos por tus senderos hacia donde nos encaminamos (*duc nos quo tendimus*) / a la luz que habitas".

66 *STh* III q7 a8: "quaedam actualitatis refectio spiritualis dulcedinis".

67 Recordemos simplemente la confesión de fe en la eucaristía que, según Bartolomeo de Capua, Tomás habría pronunciado en su lecho de muerte: "Yo te recibo, premio de la redención de mi alma, yo te recibo, viático de mi peregrinaje, por el amor de quien he estudiado, envejecido, trabajado, predicado, enseñado...", (Naples, 80, p. 379).

68 *Catena aurea in quatuor evangelia*, ed. A. Guarentini, 2 vols., Torino-Roma, 1953; traducciones: *Catena áurea. Exposición de los cuatro Evangelios,* 5 vols. (Madrid, 1880), Cursos de cultura católica, Buenos Aires, 1946; *S. Thomas d'Aquin, Exposition suivie des quatre Evangiles... La chaîne d'Or*, trad. del abad E. Castan, 8 vols., París, 1854-1855; *St. Thomas Aquinas, Catena Aurea. Commentary on the Four Gospels*, trad. por M. Pattison, J. D. Dalgairns y T. D.

esta obra fue emprendida por Tomás a petición de Urbano IV a finales de 1262 o principios de 1263. La rapidez con que se llevó a cabo este trabajo es sorprendente, porque el primer volumen sobre el evangelio de san Mateo estuvo en manos del Papa antes de su muerte el 2 de octubre de 1264. Se supone que Tomás había empezado a reunir los textos incluso antes de la petición del Papa, pero el trabajo fue facilitado en gran medida porque pudo utilizar florilegios y fue ayudado por un equipo de secretarios. Estos últimos no tenían necesidad de estar ampliamente formados para reagrupar los textos según los versos evangélicos; Tomás se encargaba de dar el toque final. Con toda probabilidad, trabajó simultáneamente en los otros tres evangelios, también realizados con rapidez, ya que los finalizó en Roma entre 1265 y 1268, antes de su regreso a París. El autor dedicó el resto de su obra al cardenal Annibaldo de Annibaldis, su antiguo alumno y sucesor provisional en Saint-Jacques, a quien le unían verdaderos lazos de amistad[69].

El propósito de la *Catena aurea* es semejante al de la Glosa procedente de Laon, del siglo anterior[70], pero difiere de ella en el sentido de que la compilación de citas patrísticas está dispuesta en una *expositio continua*, versículo tras versículo, en la totalidad de los cuatro evangelios, de forma que permite una lectura corrida, como si toda ella emanase de un único autor (*quasi unius doctoris videatur esse littera*). Para hacer su comentario sobre Mateo, Tomás se sirvió de todo lo que ya tenía a mano, los autores latinos y san Juan Crisóstomo, pero el cuadro de herejías que se encuentra tras la primera lectura cita también a Atanasio y Cirilo de Alejandría, que ya conocía gracias a la *Collectio Casinensis*.

Por el contrario, en su carta dedicatoria del Evangelio de san Juan, nos dice que hizo traducir lo que todavía no estaba disponible en latín[71]. Es ésta efectivamente la gran novedad de la obra y será preciso volver sobre ello más adelante; pero ahora conviene señalar la atención que presta al introducir cada cita

---

Ryder, 4 vols., Oxford, 1841-1845 (prólogo de Newman); *S. Tommaso d'Aquino, Catena aurea*, trad. italiana a cargo de E. Logi, 2 vols., Siena, 1954. Entre los estudios más recientes, hay que ver G. Berceville, *L'expositio continua sur les quatre Evangiles de Saint Thomas d'Aquin (Catena aurea): le commentaire de Marc*, Mémoire de D. E. A., 1988, registrada en Saulchoir; C. G. Conticello, "San Tommaso ed i Padri: La Catena aurea super Ioannem", *AHDLMA*, 1990 (65), pp. 31-92, que presta atención a una introducción muy documentada sobre el conjunto de los problemas de la *Catena*.

69 Cf. el final de la epístola dedicatoria: "et antiqua dilectio, amoris affectum in offerentis munere comprehendat", ed. A. Guarienti, Torino, 1953, t. I, p. 429.

70 Cf. B. Smalley, "Glossa ordinaria", *TRE*, 1984 (13), pp. 452-457.

71 No sabemos todavía todo lo que Tomás tenía en esta deposición; además del *Comentario* de Teofilacto (para Marcos, Lucas y Juan), tenía una cadena de Víctor de Antioquía (Marcos) y otra de Nicetas de Heracleo (Lucas); Conticello (pp. 56 ss.), que constata los resultados ya registrados, encontró el florilegio de origen de los textos de san Basilio sobre san Juan.

por el nombre de su autor; cuando lo ignora pone simplemente *Glossa* o *Grecus*. Este detalle merece la pena ser señalado, pues pocos autores antes que él –con la excepción de Beda el Venerable, y de Rabano Mauro– se habían molestado en identificar sus citas con exactitud[72].

Es preciso anotar también que Tomás es totalmente claro sobre sus presupuestos metodológicos. La introducción en la que explica el modo de utilizar su obra, razona cómo ha procedido y declara sin rodeos que ha omitido mucho texto para que no parezca prolijo, y trocado algunos pasajes, para mantener así la continuidad; también precisa el sentido de algunos textos (*sensum posui*), y a veces incluso omite algunas palabras (*verba dimisi*)[73]. Esto se ve claramente con ocasión del homiliario de Crisóstomo, el *Opus imperfectum in Matthaeum*, donde corrige cuidadosamente dos pasajes arrianizantes.

Por tanto, y en contra de lo que se podría creer, la fidelidad de este trabajo al original no se ha visto sustancialmente alterada. Si se le juzga sobre el uso del *Opus imperfectum*, obra anónima (el libro con más frecuencia citado [444 veces]), el estudio realizado por J. Van Benning ha permitido observar que todas las citas son literales: Tomás resume, pero no altera las palabras; lo hace sólo dos veces en los pasajes de sabor arriano ya mencionados[74]. Por otro lado, se ve cómo su sentido crítico le lleva a distinguir cuidadosamente entre las homilías auténticas del Crisóstomo, que ha leído en la traducción de Burgundio de Pisa y que designa como *Homiliarium,* y el *Opus imperfectum* que llama *Commentarium*.

Si dejamos a un lado la *Catena* para comprobar de qué manera utiliza Tomás los textos patrísticos en sus obras sistemáticas, podemos observar que conserva su libertad de espíritu incluso frente a los autores que sigue más asiduamente, y es más estricto que Crisóstomo en lo relacionado a la moral matrimonial, y menos en lo concerniente a las riquezas[75]. Estas indicaciones, que podrían multiplicarse sistemáticamente, presentan, al menos, el interés de manifestar que Tomás no acogía las *auctoritates Patrum* sin ejercer una crítica atenta que la expresión *expositio reverentialis* han disimulado muchas veces. Tenía, por el contrario,

---

72 Cf. P. Spicq, *Esquisse*, p. 307.

73 Cf. Conticello, pp. 65 ss., para un ejemplo concreto de aplicación de este método; ver también C. Dozois, "Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin", *RUO*, 1963 (33), pp. 28*-48* y 145*-167*; 1964 (34), pp. 231*-241*; 1965 (35), pp. 75*-90*.

74 J. Van Banning, "Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio", *CCSL*, 87 B, Turnhout, 1988, pp. CXCVI-CCVII; ver también del mismo autor: "Saint Thomas et l'Opus imperfectum in Matthaeum", *Studi Tomistici*, 1982 (17), pp. 73-85.

75 Cf. Van Banning, *Praefatio*, pp. CCI-CCIII.

"un conocimiento experimentado y muy relacionado con el método hermenéutico"[76].

Simple compilación de textos, a primera vista, la *Catena* tiene en realidad una importancia considerable. Ante todo por la cantidad y calidad del material reunido, ya que Tomás manifiesta un conocimiento excepcional para su época de la patrística griega; cita a 57 autores griegos frente a 22 latinos, de los cuales, algunos como Teofilacto, eran desconocidos en occidente antes de su utilización en la *Catena*[77].

La importancia de la obra crece todavía más por el provecho que han sacado de ella otros autores después de Tomás. Los últimos capítulos de su comentario sobre san Juan constituyen una nueva escritura de la *Catena*[78], e igualmente se ha demostrado la influencia de esta obra en su predicación[79]. Lo mismo hay que decir de su teología; se ha puesto de relieve que la documentación patrística en el dominio de la Cristología se ha sextuplicado al pasar de las *Sentencias* a la *Suma*[80].

Sabiendo esto se comprende mejor que Weisheipl, siguiendo a Eschmann, haya podido hablar de la *Catena* como de un *turning point* en el desenvolvi-

---

[76] Cf. "Thomas Aquinas' Principles for Interpretation of Patristic Texts", en *Studies Medieval Culture VII-IX*, Western Michigan University, 1976, pp. 111-121, cf. p. 116: "a quite sophisticated and skillful knowledge of hermeneutical method"; además de los estudios de Congar, "Valeur et portée", y Torrell, "Autorités théologiques", citados en nota 26; cf. también C. G. Geenen, "Le fonti patritiche come autorità nella teologia di San Tommaso", *Sacra Doctrina*, 1975 (77), pp. 7-17; J. J. De Miguel, "Los padres de la Iglesia en la criteriología teológica de santo Tomás de Aquino", *Scripta Theologica*, 1975 (7), pp. 125-161.

[77] Cf. C. G. Geenen, "Saint Thomas et les Pères", en el artículo "Thomas d'Aquin", *DTC*, 1946 (15/1), col. 738-761.

[78] Cf. especialmente Conticello, "San Tommaso ed i Patri", pp. 79-86.

[79] Cf. L. J. Bataillon, "Les sermons de saint Thomas et la Catena aurea", en *Commemoratives Studies*, I, pp. 67-75.

[80] Cf. I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931, pp. 122; el uso de la *Catena* en la cristología ha sido estudiado muy de cerca por L. J. Bataillon, "Saint Thomas et les Pères: de la Catena à la Tertia Pars", en *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 15-36. A esto se puede añadir el hecho de que Tomás es el primer teólogo latino que cita literalmente las actas de los cinco primeros concilios ecuménicos, Cf. C. G. Geenen, "En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas", *Angelicum*, 1952 (29), pp. 43-59. Este trabajo debe completarse y actualizarse con la muy meticulosa investigación de M. Morard, "Une source de saint Thomas d'Aquin: le deuxième concile de Constantinople (553)", *RSPT*, 1997 (81), pp. 57-68; y por el destacable trabajo de G. Emery, "Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les Ébionites, Paul de Samosate et Photin", *RT*, 1995 (95), pp. 371-398; lo cual manifiesta un extraordinario conocimiento por Tomás del legado patrístico.

miento del pensamiento de Tomás. Igualmente ha tenido una gran importancia en el desarrollo de la Teología católica, pues ha conocido una gran difusión: sin contar los fragmentos, se nombran 73 manuscritos completos para san Marcos, 82 para san Lucas, 88 para san Juan y 89 para san Mateo, y las ediciones posteriores a la invención de la imprenta son muchas[81]. Como ha hecho observar C. Spicq, este repertorio constituye por su misma riqueza, "una mina para los exegetas, los teólogos y los predicadores"; para nuestro conocimiento de Tomás es más interesante subrayar que éste más considerado siempre como arquetipo del metafísico y del teólogo especulativo, "ocupa (también) un lugar de primer orden en la historia de la teología positiva y patrística"[82].

A su manera, los antiguos biógrafos testimonian también esta actitud frente a las fuentes como un rasgo importante del carácter intelectual de Tomás. Es el sentido más claro de la famosa anécdota, según la cual Tomás habría preferido tener el comentario del Crisóstomo sobre Mateo que la ciudad de París[83]. La misma curiosidad intelectual aparece cuando Tocco asegura que Tomás "iba de un monasterio a otro, y leía las obras de los diferentes Padres, aprendiendo de memoria una gran parte de los comentarios que luego transcribía"[84]. Se ha podido identificar fácilmente alguno de estos lugares donde Tomás pudo documentarse: la abadía de Montecasino, que conocía tan bien, poseía un manuscrito del siglo XII de las Actas de los Concilios de Éfeso y de Calcedonia; y los florilegios de los autores patrísticos griegos tampoco debían faltar allí. También pudo acceder Tomás a los archivos de la Curia papal, en Orvieto inclusive, a partir de 1261. De hecho, las obras de esta época son las que empiezan a dar testimonio de esta nueva documentación. Hecho notable es que Tomás perteneciera, junto a Alberto –su maestro, que también tenía esa costumbre–, a esa categoría de autores raros que no se contentan con florilegios, sino que practican el recurso directo a las fuentes[85].

Finalmente, la estancia en Orvieto fue para Tomás un período rico en contactos humanos. No cabe duda alguna de que fue un amante de la soledad y del estudio, aunque sabemos que también tuvo amigos entre sus hermanos y que la

---

81 Conticello, pp. 42-43.

82 C. Spicq, *Esquisse*, p. 310.

83 *Ystoria,* 42, pp. 331-332 (Tocco, 42, p. 115); Cf. Naples, 78, p. 376, donde el diálogo que relata Bartolomeo de Capua es quizás más próximo a la realidad; Cf. Van Banning, *Praefatio*, pp. CLXXVII-CLXXX.

84 *Ystoria,* 18, pp. 250-251 (Tocco, 17, p. 87); sobre la memoria de Tomás, Cf. *Ystoria,* 41, p. 329 (Tocco, 41, p. 114).

85 Cf. H. F. Dondaine, "Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?", *RSPT*, 1952 (36) (a propósito de Dionisio); "Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270", *RSPT*, 1963 (47), pp. 403-406.

proximidad de la corte papal le procuró muchos encuentros. Esto se adivina ya con la simple enumeración de los trabajos de circunstancias que hemos mencionado antes. Por otro lado, los historiadores han invertido tiempo en inventariar los nombres de las personas que entraron, o pudieron entrar, en estrecha relación con él[86].

* * *

Si echamos una ojeada retrospectiva sobre este período de la vida del hermano Tomás de Aquino, es imposible no quedar impresionado por la rapidez con que trabajó. En cinco años (desde que dejó París) compuso la *Suma Contra Gentiles*, el *Comentario al libro de Job*, una buena parte de la *Catena aurea* y toda una serie de opúsculos. Esas tres grandes obras no tienen necesidad de ser alabadas, y una sola de ellas hubiera bastado para ocupar todo el tiempo en más de un autor. Los escritos menores se resienten algo, sin duda, de esta prisa, pero tienen el mérito de mostrar a un teólogo en acción, inserto en el mundo de su tiempo, atento a los problemas que surgen, intentando resolverlos dando lo mejor de sí. La soledad de su convento no tuvo nada de aislamiento en una torre de marfil.

---

[86] Cf. WN, pp. 104-107 y pp. 128-131; A. Walz, "L'Aquinate a Orvieto", *Angelicum*, 1952 (29), pp. 176-190; M. Grabmann, "Die persönliche Beziehungen des hl. Thomas von Aquin", *Historiches Jahrbuch*, 1937 (57), pp. 305-322.

VIII

LOS AÑOS DE ROMA
(1265-1268)
LA REDACCIÓN DE LA *SUMA*

El 8 de septiembre de 1265, o durante los días siguientes, el capítulo provincial celebrado en Anagni ordenaba que Tomás se estableciera en Roma "para la remisión de sus pecados" y fundara un *studium* –en Santa Sabina, según parece ser con toda probabilidad– para la formación de los hermanos elegidos en los diversos conventos de la provincia romana. La casa de origen debería servirles como lugar de reunión, pero Tomás tenía plena autoridad sobre ellos para enviarles de vuelta a sus respectivos conventos si no estaba satisfecho con sus estudios[1].

1. El *Studium* de Roma

Según L. Boyle, a quien debemos una perspicaz relectura de esta época de la vida de Tomás[2], esta medida debe entenderse en la prolongación de las constataciones realizadas en los dos Capítulos anteriores, deplorando el triste estado de los estudios en esta provincia. Lo cual merece destacarse más aún teniendo en cuenta que con raras excepciones poco explícitas (el nombramiento de un hermano Felipe como Lector en el nuevo convento de Pistoia, en 1259; el de Tomás en Orvieto en 1261), es la primera vez que se trata la cuestión de los

---

1 *MOPH*, 20, 1941, p. 32; la expresión consagrada "para la remisión de sus pecados" significa que la carga impuesta a los religiosos y aceptada por él en virtud del voto de obediencia servirá a su crecimiento en la caridad.

2 L. Boyle, *The Sitting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Toronto, 1982, pp. 9-12.

estudios en las actas de los Capítulos de esta provincia desde las recomendaciones del Capítulo General de 1259, en Valenciennes[3].

Nos abstendremos de concluir que nadie se interesaba por la vida del espíritu en la provincia. La historia ha guardado nombres, entre otros el de Ambrosio Sansedoni, de Siena, antiguo alumno de Alberto Magno en París y en Colonia, Lector y Predicador general (1220-1287); Juan de Benevento, Lector y Predicador de renombre (fechas indeterminadas); Romano de Roma, bachiller sentenciario de Tomás en 1270-1272, que le sucederá como Maestro Regente en París en 1272-1273 (fallecido el 28 de mayo de 1273)[4]. Estos nombres bastarían para salvar el honor de la Provincia, pero por regla general los Capítulos se dirigían a todos los hermanos y no temían denunciar estas lagunas.

Si el capítulo de Roma deja entrever el poco ardor de los hermanos con relación a los estudios, contentándose con una simple admonición a los priores y sub-priores[5], el de Viterbo es mucho más directo y acuciante: "Como vemos que se descuidan los estudios en esta provincia, queremos y ordenamos estrictamente que los priores sean lo más diligentes posible con relación a este asunto". Por consiguiente se les recomienda que obliguen a los hermanos a estudiar, que ordenen que se revisen sus lecciones una vez por semana y que vigilen que el maestro de estudios controla lo que los hermanos, sobre todo los más jóvenes, aprenden durante la semana. En cuanto a los lectores, no deben renunciar con tanta facilidad a recibir cursos y sobre todo sin el permiso del prior[6].

Ahora bien, quizás lo anterior explique el hecho de que Tomás participara en estos Capítulos Provinciales como miembro de derecho desde 1261. Muy al tanto de lo que se había decidido en Valenciennes, es bastante probable que

---

3 *MOPH*, 20, p. 24 (Roma, 1259); *Documenta*, 30, p. 582 (Orvieto, 1261); la única mención anterior es la de una prohibición de estudiar astronomía y enseñar artes seculares (Viterbe, 1258, *MOPH*, 20, p. 22). En cuanto a la ausencia de los nombres, hay que restarle importancia, pues hemos comprobado que las *Acta* empiezan a proporcionarlos (para los priores principalmente) en una fecha tardía, cf. E. Panella, "Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325", *Memorie Domenicane*, N. S., 1986 (17), pp. 253-284, cf. p. 258.

4 Podemos ver las noticias de Käppeli, *Scriptores*, para los diferentes nombres.

5 *MOPH*, 20, p. 28: "Item monemus priores et suppriores... quod faciant quod tam iuvenes quam alii fratres frequentent scolas et quod repetant lectiones, et compellant eos stare en cellis, et vancantes otio dure corrigant et... in studio teneant occupatos".

6 *MOPH*, 20, p. 29: "Item quia videmus quod in ista provincia studium negligitur, volumus et districte iniungimus quod priores circa hoc diligentiam maiorem apponant et ad studium cogantur fratres, et ordinent quod in qualibet septimana lectiones semel repetant; et examinentur diligenter, maxime iuvenes, a magistro studium de hiis que in scolis per septimanam audierint a lectore. Volumus etiam quod lectores non sint faciles ad dimittendum lectiones et maxime absque priorum suorum licentia et assensu".

interviniera en este sentido; la fundación de una casa de estudios en Roma aparecía como premio a sus esfuerzos y como posibilidad concreta que se le da para remediar el estado de las cosas.

Sin duda, esta fundación, bastante modesta, no tenía comparación como *studium generale* con las de París, Bolonia, Oxford, Colonia o Montpellier, los grandes centros de estudios de la Orden en esta época. Probablemente ni siquiera se tratara de un *studium provinciale* que pudiéramos situar a medio camino entre una escuela prioral y estos grandes centros[7]. Se trataba más bien, como piensa Boyle, de un *studium personale* fundado a título experimental para que Tomás pudiera explicar libremente un programa de estudios de su elección. De hecho, no sabemos de ningún ayudante de Tomás que le asistiera o de algún lector, y parece ser que la empresa no sobrevivió cuando él marchó de Roma[8].

No nos haríamos cargo de la innovación que va a intentar Tomás si no recordáramos su trabajo en Orvieto. Al mismo tiempo que con sus comentarios a la Escritura, tenía como tarea formar a sus hermanos en la Teología moral y pastoral de la confesión, que tenía que compartir con la misión de predicar confiada a la Orden. Para ello, tenía a su disposición los manuales publicados por las primeras generaciones dominicanas; pero esta preponderancia de la teología práctica en la formación de los hermanos, como ya hemos dicho, no les proporcionaba nada más que una vista parcial y demasiado estrecha de la Teología; como resultado de ello la balanza se desequilibró en detrimento de la teología dogmática que no podía sino dejar insatisfecho a Tomás. Hay, pues, que leer lo que va a hacer en Roma como un intento de encauzar la formación de los hermanos sobre una base más amplia[9].

La historia ha conservado al menos dos índices de esta insatisfacción de Tomás. Intentaría, en primer lugar, como ya hemos dicho, retomar para sus estudiantes el comentario de las *Sentencias* ya enseñado en París. Esto no le pareció suficiente y dejó a un lado este intento a finales del primer año (1265-1266) para realizar una segunda tentativa: la redacción de la *Suma Teológica*. Nos parece de gran fundamento lo que dice Boyle: si este proyecto se ejecutó en Roma, su causa real se encontraría en la experiencia de sus cuatro años como profesor de los *fratres communes* en Orvieto. Para ello, Tomás intentaba contribuir a la ya larga y acentuada tradición de los manualistas de su Orden, pero también quería colmar la laguna más importante dando a la Teología moral la base dogmática que hacía falta.

---

7 Ciudad de clérigos y peregrinos, con una vida económica mínima, la Roma del siglo XIII no tenía más que un gran burgo de 17 a 20.000 habitantes (las estimaciones más optimistas llegan a 30.000), cf. J. C. Russell, *Medieval Regions and their Cities*, Newton Abbot, 1972, pp. 51-52.

8 A pesar de las suposiciones de Weisheipl, pp. 222 y 259.

9 Cf. L. Boyle, *The Setting*, pp. 15 ss.

2. La *Suma Teológica*

El contexto que hemos recordado nos permite entender mejor el principio de la *Suma* y su propósito. A menudo citadas, estas líneas no se entienden a veces más que a medias:

> "Ya que el doctor de la verdad católica debe enseñar no únicamente a los más avanzados, sino también a los principiantes... nuestra intención es exponer lo que concierne a la religión cristiana según el modo que conviene para la formación de los principiantes".

Nos interrogamos sobre las dotes intelectuales de estos estudiantes, a los que se ofrecía un manual de una calidad casi excepcional. Es posible que Tomás haya sobrestimado las capacidades de los estudiantes, pero consideraba que no era tanto la mayor o menor dificultad intrínseca de las materias enseñadas, sino su disposición en un cuerpo de enseñanza doctrinal, lo que les ofrecería no una simple continuación de cuestiones yuxtapuestas de la mejor manera posible, sino una síntesis orgánica que les permitiría captar sus vínculos internos y su coherencia:

> "Hemos observado en efecto que, en la utilización de los textos de los diferentes autores, los novicios están, en esta materia, preocupados, bien por la multiplicación de las cuestiones inútiles, los artículos y las pruebas; bien porque lo que les conviene aprender no es tratado con la exigencia de la materia enseñada (*secundum ordinem disciplinae*), sino como lo requiere la explicación de los libros o la ocasión de las disputas; bien, en fin, porque la repetición frecuente de las mismas cosas crea en el espíritu de los oyentes desánimo y confusión".

Aquí se encuentran las fuentes de una pedagogía; y lo entenderemos mucho mejor si sabemos leer en este párrafo un eco de la experiencia en Orvieto.

¿Tomás "enseñó" realmente en Roma la *Prima Pars* de la *Suma* y una parte de la *Prima Secundae*, como sugiere Boyle, o sólo las compuso? Es difícil responder a esta cuestión de forma tajante. Si recordamos que la primera tarea del *Magister in sacra pagina* en París era comentar la Escritura, la respuesta sería que no, pero no hay textos irrecusables que demuestren que la misma obligación se imponía en otros sitios. Los cursos sobre san Pablo podrían haber tenido lugar durante ese tiempo, pero curiosamente no se ha conservado ningún recuerdo ni ningún libro comentado durante estos años. Si admitimos, por el contrario, que el Capítulo de Anagni le dio carta blanca, pensaríamos más bien en una respuesta afirmativa; sería necesario, entonces, reconocer que Tomás fue todavía más innovador de lo que generalmente se piensa. Lo que es seguro es que

estaba realizando un proyecto que le iba a llevar una gran parte del tiempo que le quedaba por vivir.

Las fechas de redacción de la *Suma* constituyen todavía un tema debatido entre los eruditos. Parece seguro que, durante el tiempo que permaneció en Roma (hasta septiembre de 1268), Tomás redactó la *Prima Pars* en su totalidad y que se puso en circulación por Italia antes incluso de su regreso a París. La dificultad radica en la *Prima Secundae*; generalmente se admite que no se empezó antes del regreso a París. Según Glorieux y Eschmann, a quienes sigue Weisheipl[10], la realización de la *Prima Secundae* se situaría durante el verano de 1270. En cuanto a la *Secunda Secundae*, se puso a realizarla un poco después, durante las largas vacaciones escolares, y la terminó, según ellos, antes de diciembre de 1271, quizás incluso en las mismas vacaciones, dicen algunos, pero esto no parece del todo cierto.

Gauthier, que en un principio era de esta opinión[11], se retracta y piensa más bien que la *Prima Secundae* se escribió en 1271[12]. Tiene, según él, un argumento de peso, ya que Tomás utiliza de forma masiva (más de 100 veces) la *Retórica* de Aristóteles según la traducción de Moerbeke, y ésta no llegó a sus manos antes de finales de 1270. Gauthier se une así a la posición defendida por Odon Lottin, desde 1928, que había llegado a situar la *Prima Secundae* después de la q6 del *De malo*, después de haber establecido que éste último data de finales de 1270[13].

El obstáculo más aparente a esta última propuesta procede del hecho de que carga mucho los últimos tiempos en París. Lleva a admitir que redactó en 18 meses no solamente la *Prima Secundae*, sino también la enorme extensión de la *Secunda Secundae* y además empezó la *Tertia Pars* (se admite que las 20 ó 25 primeras cuestiones de la *Tertia* se escribieron en París). Este calendario parece poco verosímil, pues es difícil escapar de los apremios que le imponen; será, pues, necesario intentar explicar cómo Tomás pudo redactar todo esto –además de otras cosas– en un período de tiempo tan corto.

Probablemente empezó en París la redacción de la *Tertia Pars* a finales del invierno de 1271-1272, y la continuó en Nápoles hasta el 6 de diciembre de

---

10 P. Glorieux, "Pour la chronologie de la Somme", *MRS*, 1945 (2), pp. 59-98; I. T. Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", pp. 386-388; Weisheipl, p. 248.

11 R. A. Gauthier, "La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque", *RTAM*, 1951 (18), pp. 66-105.

12 R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, p. 80; cf. pp. 65-67; cf. *L'Etique à Nicomaque*, I, 1, *Introduction*, ^{2}1970, pp. 128-129, n. 135.

13 Cf. O. Lottin, *Psychologie et Morale*, t. VI, pp. 353-372, y lo que nosotros decimos en el c. XI de la fecha del *De malo*; sobre este punto, Lottin se une a P. Synave, "Le problème chronologique des questions disputées de saint Thomas d'Aquin", *RT*, 1926 (31), pp. 154-159.

1273, fecha en la que terminó de escribir. Entonces llegó hasta el sacramento de la penitencia (*STh* III q90 a4). La continuación, conocida con el nombre de *Suplemento*, fue compuesta por sus discípulos a partir de su *Comentario a las Sentencias*[14]. Tomás habría llevado, pues, la preocupación de esta obra durante los siete últimos años de su vida, a pesar de las otras ocupaciones, a las que tuvo que enfrentarse; es sin duda el signo más claro de la importancia que le atribuía.

La *Suma Teológica* es todavía hoy en día la obra de Tomás más utilizada, y sin duda la más conocida, incluso entre aquellos que no la leen más que ocasionalmente[15]. Aunque es lamentable que su texto, publicado a principios del siglo XX, entre los primeros volúmenes de la edición Leonina, no sea enteramente satisfactorio[16]; habría que preparar una nueva edición crítica aprovechando los criterios proporcionados por la Leonina de hoy[17]. De todos modos no deja de suscitar estudios y traducciones[18].

---

[14] Con más o menos dudas, como Grabmann (*Werke*, pp. 296-301) o A. Dondaine ("Sermons de Réginald", p. 378, y nota 68), muchos piensan en Reginaldo como posible autor del *Suplemento*; ésta era ya la opinión de Quétif-Echard, seguidos por Mandonnet, pero la edición Leonina es más reservada (cf. *Praef.*, t. 12, pp. XVI ss, así como la introducción del P. Cl. Suermondt, al sacarla en edición manual, Turín, 1963, pp. XI-XIII); cf. también Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", p. 388.

[15] Leonina, t. 4-12; este mismo texto ha sido divulgado en edición manual en 3 vols. en Turín (1963), pero podemos señalar también la edición en 5 vols., publicada en el Studium dominico, Ottawa (1941-1945), o aquélla aparecida en un volumen en las Ediciones Paulinas, Roma, 1962, quizás preferible. No me parece que Tomás haya dado ni siquiera un título a su obra; mantenemos el título más antiguo y el más atestiguado desde hace mucho tiempo de *Summa Theologiae* (y no *theologica*), cf. A. Walz, "De genuino titulo Summae theologiae", *Angelicum*, 1941 (18), pp. 142-151.

[16] Cf. P. M. de Contenson, "Documents sur les origines et les premières années de la Commission Léonine", en *Commemorative Studies*, II, pp. 331-388; L. J. Bataillon, "L'edition léonine des oeuvres de saint Thomas et les études médiévales", en *Atti dell' VIII Congresso*, t. Y, 1981, pp. 452-464, indica que las deficiencias conciernen sobre todo a la *Prima Pars* y a la *Prima Secundae*; la *Secunda Secundae* es mejor; cf. "Le edizioni di *Opera Omnia* degli scolastici e l'edizione Leonina", en *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, Roma, 1991, pp. 141-154, cf. pp. 151-153.

[17] El trabajo ha comenzado ya para la *Tertia Pars*, cf. M. Turrini, "Raynald de Piperno et le texte original de la Tertia Pars de la *Somme de Théologie* de S. Thomas d'Aquin", *RSPT*, 1989 (73), pp. 233-247; cf. también P. M. Gy, "Le texte original de la Tertia pars de la *Somme Théologique* de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'édition léonine: le cas de l'eucharistie", *RSPT*, 1981 (65), pp. 608-616.

[18] Para ceñirnos a las traducciones francesas, la más reciente, en cuatro volúmenes (texto único, con anotaciones sucintas) aparece en París (1984-1986); no reemplaza la edición más antigua, la de Revue des jeunes (del nombre de la Revista que la patrocinaba), en 68 volúmenes en formato

3. El contenido de la *Suma*

Antes de volver con más detalle sobre algunas partes, es necesario hacer una presentación general. En primer lugar, no estará de más distinguir entre su plan y su contenido. Muchos comentadores están de acuerdo en el segundo punto, mientras que sus ideas divergen sobre el primero. Es imposible que no exista unanimidad sobre el hecho de que Tomás haya dividido su obra en tres grandes partes; el hecho de que la segunda esté subdividida en otras dos da estructura todavía hoy a la presentación habitual de la *Suma* en cuatro volúmenes. Para hacerse una idea más precisa del contenido que incluye esta repartición material, basta remitirse al Prólogo de la *quaestio* 2 de la Primera parte. He aquí, en traducción glosada, lo que el autor condensó en pocas líneas con una sobriedad que sólo él podría mostrar.

Ya que el propósito principal de esta *sacra doctrina* es transmitir el conocimiento de Dios (lo que acaba de explicarse en la *quaestio* 1, que es una especie de discurso del método), hablaremos primero de Dios (*Prima Pars*), después del movimiento de la criatura racional hacia Dios (*Secunda Pars*), y finalmente de Cristo, que, debido a su humanidad, es el camino que nos lleva hacia Dios (*Tertia Pars*)[19]. Éste es, en conjunto, el propósito en su grandiosa simplicidad; Tomás será más explícito al principio de la *Secunda* y de la *Tertia Pars* sobre el contenido de cada una de estas partes, pero ya queda muy claro el de la *Prima Pars*.

Primero va a hablar de Dios según es en sí mismo (*secundum quod in se est*). Estas palabras anuncian las dos primeras subdivisiones de la *Prima Pars*: 1ª la que revela la esencia divina (*ea quae pertinent ad essentiam divinam*: qq2-6), y 2ª la que pertenece a la distinción de las personas (*ea quae pertinent ad distinctionem personarum*: qq27-43). Pero como Dios es también el principio y el fin de todas las cosas (*sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum*), hay que hablar también de la manera en que las criaturas proceden de Dios; con esta idea acaba la *Prima Pars* (qq44-119). Esta parte comprende a su vez tres grandes grupos: la creación en general (qq44-46); la distinción de las criaturas (qq47-102), con las tres subdivisiones mayores consagradas al ángel

de bolsillo, que tiene la ventaja de proporcionar también el texto latino y abundantes anotaciones de calidad.

19 Creemos conveniente leer este texto en su latín original: "Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae... ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum" (*STh* I q2, Prol.).

(qq50-64), a los seis días de la creación, comentario de la narración bíblica de la creación (qq65-74), y al hombre: en primer lugar, en su naturaleza intelectual (tratado con un fuerte tono aristotélico), pero también como criatura a imagen y semejanza de Dios (qq75-102). Esta parte la realiza gracias a una sección que explica la manera en que Dios gobierna su creación por Él mismo y también por mediación de causas segundas (qq103-119).

En pocas palabras Tomás ha enunciado sucesivamente su proyecto global y el detalle relativo de su primera parte. No será menos breve en el Prólogo a la *Secunda Pars*; incluso sorprende ver cómo resume todo el enorme y complejo conjunto de sus consideraciones tan finas y detalladas en dos categorías esenciales: como se trata de hablar del regreso del hombre a Dios, su fin último, va a considerar primeramente este *fin* en él mismo (qq1-5: la beatitud), y en segundo lugar los *medios* por los cuales el hombre alcanza este fin, o al contrario, se aparta del mismo.

Esta categoría de "medios" es extremadamente amplia, ya que alcanza dos volúmenes. En un primer tiempo (*Prima Secundae*), Tomás estudia detalladamente, antes que nada, los actos humanos (qq6-89), como formalmente humanos, es decir, voluntarios y libres, y en consecuencia susceptibles de bondad o maldad (qq6-21), y las pasiones del alma (qq22-28); después son tratados los principios interiores que califican las potencias del hombre, es decir, los hábitos, buenos o malos, vicios o virtudes en general (qq49-89), y finalmente los principios exteriores que influyen en el obrar humano: la ley (qq90-108) y la gracia (qq109-114).

En un segundo tiempo (*Secunda Secundae*), Tomás retoma una vez más y con todo detalle estos primeros datos y el análisis de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad (qq1-46), y de las virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza (qq47-170), con sus respectivos actos propios y pecados contrarios. La consideración acaba con un estudio de los carismas y estados de vida, pequeño tratado de la diversidad eclesial que termina en la vida contemplativa (qq171-189); lo que nos lleva a encontrar por una inclusión magistral la definición de la beatitud que aparece en el punto de partida de esta *Secunda Pars*.

El prólogo de la *Tertia Pars* es a su vez un poco más explícito:

> "Nuestro Salvador, el Señor Jesús... se nos ha mostrado como el camino de la verdad, por el que nos es posible conseguir la resurrección y la beatitud de la vida inmortal. También para llevar a término toda nuestra tarea teológica es necesario, después de haber estudiado el fin último de la vida humana, y las virtudes y los vicios, continuar nuestro estudio por el del Salvador de todos, considerado en sí mismo, y por el de los beneficios con los que ha gratificado al género humano".

Aquí, una vez más, nos encontramos como una evidencia, con secciones y sub-secciones. La primera se consagra a Jesús el Cristo, el Salvador que nos trae la salvación (qq1-59), lo que se presta a dos grandes desarrollos: 1° el misterio de la encarnación en sí mismo (qq1-26); 2° lo que el Verbo hizo y sufrió por nosotros en su carne (qq27-59). La segunda sección de esta *Tertia Pars* está formada por el estudio de los sacramentos a través de los cuales conseguimos la salvación: primero, en general (qq60-65), y después por el bautismo, la eucaristía, y la penitencia (qq60-90, parte inacabada). La tercera sección debía tratar de una consideración detallada del fin al que estamos llamados, la vida inmortal en la que entramos resucitando por Cristo (Tomás no pudo redactar esta parte)[20].

4. El plan de la *Suma Teológica*

Todos los comentadores están de acuerdo desde hace tiempo en reconocer la existencia de estas partes y secciones; las diferencias surgen cuando se cuestiona si esta repartición en apariencia tan simple no oculta otro proyecto menos evidente, pero cuyo movimiento interno sería mucho más esclarecedor para la comprensión del propósito de Tomás.

Si nos atenemos a los tomistas contemporáneos, M. D. Chenu inició la discusión en 1939[21], pero no fue hasta después de 1950 y tras la aparición de su *Introducción al estudio de santo Tomás de Aquino* cuando se sucedieron los estudios sobre este tema[22]. Más allá del aspecto técnico de la cuestión, de lo que

---

[20] Varios autores se han consagrado a poner en sinopsis este contenido de la *Suma*; nos remitimos por ejemplo a J. J. Berthier, *Tabulae... Summae Theologicae*, París, 1903, o en Tomás de Aquino, *Somme theologique*, París, 1984, t. 1, pp. 68-89.

[21] M. D. Chenu, "Le plan de la *Somme théologique* de saint Thomas", *RT*, 1939 (47), pp. 93-107; retomado en *Introduction*, 1954, pp. 255-276.

[22] Además de los trabajos mencionados a pie de página, exponemos aquí algunos de los principales estudios sobre el tema: A. Hayen, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Lovaina-París, 1952; "La structure de la Somme théologique et Jésus", *Sc. Ecclés.*, 1960 (12), pp. 59-82; P. E. Persson, "Le plan de la Somme théologique et le rapport ratio-revelatio", *RPL*, 1958 (56), pp. 545-575; Y. Congar, "Le sens de l'*Economie* salutaire dans la *Theologie* de S. Thomas d'Aquin *(Somme théologique)*", en *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, 1957, t. 2, pp. 59-82; "Le moment "économique" et le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, *Somme théologique*)", en *Mélanges offerts à M. D. Chenu*, Bibl. Thom. 37, París, 1967, pp. 135-187; G. Lafont, *Structures et méthodes dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, París-Brujas, 1961; U. Horst, "Ueber die Frage einer Heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neuren Forschung", *MThZ*, 1961 (12), pp. 97-111 (reimpreso en *Thomas von Aquin*, t. 1, K. Bernath (ed.), *Wege der Forschung*

se trata no es solamente del lugar que ocupa Cristo en el proyecto de la *Suma*, sino de la capacidad de Tomás para tratar la historia de la salvación. Esquematizando en gran manera y ciñéndonos sobre todo a la literatura francesa, parece que podemos diferenciar tres posiciones principales[23].

1) En primer lugar, M. D. Chenu propone leer la *Suma* a la luz del esquema neoplatónico del *exitus* y del *reditus*. Según él, la *Prima Pars* trata de la emanación de cosas a partir de Dios considerado como principio; la *Secunda Pars* habla de su regreso a Dios como fin último. Utilizando sus propias palabras, la *Prima Pars* y la Secunda *Pars* "son entre sí como el *exitus* y el *reditus*". Se encuentran estrechamente conexas en su unidad, que es la de dos movimientos inversos. Así ocurre en la Biblia, donde todas las criaturas salen de la mano de Dios y vuelven a ella según su destino, pues él guía la historia de su creación; de la misma forma, la teología enfoca la realidad "desde el punto de vista de Dios", *secundum quod est principium rerum et finis earum* (*STh* I q2 Prol). Como lo ha expresado tan bien Max Seckler: "De una forma sorprendente vienen aquí, en una estrecha correspondencia, origen y término de la *historia*, fuente y realización del *ser*, primera y última causa de la *comprensión*, de tal modo que la teología no sólo puede transformarse en "ciencia" de la historia de la salvación, sino que *la historia de la salvación lleva en sí misma el designio teológico fundamental*. Según Tomás, no es la Teología la que aporta su orden en el embrollo de los acontecimientos de la salvación, sino que es el orden de la salvación el que estructura la Teología[24].

2) Esta explicación, que cuenta por sí misma con la fuerza y seducción de la simplicidad, tenía la desventaja de no integrar de golpe la *Tertia Pars*, y Cristo no parecía integrarse en ella nada más que "como el medio querido por Dios" para asegurar el retorno del hombre a su fin. El mismo Chenu así lo opina: "al juzgarla abstractamente", la *Tertia* parece "que juega el papel de una pieza encajada a fuerza de golpes". H. Schillebeeckx fue uno de los primeros en constatar este punto débil y subrayar que las diferentes partes de la *Suma* no hablan por igual de un único *motus rationalis creaturae in Deum*[25]. Pero las críticas más pertinentes contra este esquema, demasiado simple para percatarnos de la

---

188, Darmstadt, 1978, pp. 373-395; O. H. Pesch, "Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin", *MThZ*, 1965 (16), pp. 128-137 (tomado y completado de *Wege der Forschung 188*, pp. 411-437); I. Elders, "La méthode suivie par saint Thomas d'Aquin dans la composition de la *Somme de théologie*", *NV*, 1991 (66), pp. 178-192.

[23] También podemos ver la presentación de H. D. Gardeil, en *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique: La théologie*, Revue des jeunes, París 1968, pp. 171-202.

[24] Chenu, *Introduction*, pp. 255-273; M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Cogitatio fidei 21, París, 1967, pp. 30-31.

[25] H. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie*, Anvers, 1952, pp. 1-18.

complejidad del proyecto de la *Suma*, han sido formuladas por A. Patfoort[26]. De una parte, el movimiento de *exitus* no se identifica con el de la *Prima Pars*, pues el *reditus* empieza con anterioridad al final de esta parte, porque Tomás habla ya de los aspectos del *reditus*, comunes a todas las criaturas, antes de precisar en la *Secunda Pars* y la *Tertia Pars* lo que concierne a la persona humana. Por otra parte, el *reditus* no se limita a la *Secunda Pars*, sino que se extiende también a la *Tertia Pars*, pues se trata de un "reditus per Christum". Así, tendría lugar al mismo tiempo un conflicto en la noción de *reditus* entre las diferentes partes de la *Suma* y una cierta equivocidad del concepto. Patfoort propone abandonar este esquema, que no le parece muy explicativo, y aporta diversas sugerencias que estarían más próximas a lo que realmente hizo Tomás, pero en las que no se puede entrar en una obra como ésta.

3) Según M. V. Leroy, no existe motivo alguno para renunciar al esquema *exitus-reditus*, pero hay que precisar que no se aplica más que a la parte "económica" de la *Suma*. Con anterioridad, Tomás realiza otra gran división, que repite, pura y simplemente, la de los Padres, entre "teología" y "economía". La "teología" corresponde al principio de la *Prima Pars* (qq2-43), donde se habla de Dios en sí mismo; mientras que la "economía" reagrupa todo lo que resta de la *Suma* (a partir de *STh* I q44). Este conjunto de 393 cuestiones es el que trata el esquema *exitus-reditus*[27].

En la segunda parte de la *Prima Pars* (qq44-119), el movimiento dominante (no único) es el del *exitus* (aunque para algunas criaturas, como los ángeles, se evoque ya el *reditus*). En cuanto a la *Secunda Pars* y a la *Tertia Pars*, sólo hablan del *reditus* en lo que tiene de específico para la criatura racional, es decir, para el hombre que es imagen de Dios. Este movimiento encuentra su realización cuando el hombre consigue el perfecto parecido, alcanzando la comunión con Dios (cf. *Prol., Secunda Pars*) por la mediación de Cristo "qui secundum quod homo via est nobis tendendi ad Deum" (*Prol., Tertia Pars*). Completa y matizada, esta explicación parece corresponder bien a lo que hizo Tomás. De todos modos, hay que añadir con Leroy que "más que ser neoplatónico, [este esquema] es simplemente cristiano". Tomás lo indica por otro lado explícitamente cuando dice, con el *Apocalipsis*, que Dios es el Alfa y Omega de toda la creación[28].

---

26 A. M. Patfoort, "La unité de la *Ia Pars* et le mouvement interne de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin", *RSPT*, 1963 (47), pp. 513-544 (reimpreso en *Les clés*, pp. 49-70).

27 M. V. Leroy, *RT*, 1984 (84), 298-303, recensión de lo que Patfoort reimprime en *Les clés*.

28 Cf. *In I Sent* d2, *divisio textus*; por esto quizás este vocabulario, presente en las *Sentencias*, no se encuentra en la *Suma*, Th. F. O'Meara, "Grace as a Theological Structure in the *Suma Theologiae* of Thomas Aquinas", *RTAM*, 1988 (55), pp. 130-153, quien recuerda esto con razón, propone ver en la gracia la realidad presente en toda la *Suma* –como una trama– que le da forma

5. El lugar del misterio de la Encarnación

El valor explicativo que Tomás ofrece para la construcción de la *Suma* recibe un doble *confirmatur* interesante. El primero es valorado muy a menudo porque se trata de la frecuencia con que se utiliza en las diversas obras: desde las *Sentencias,* donde la elección está ya bastante clara[29], pasando por la *Suma*, donde todos los Prólogos llevan la huella más o menos explícita de esta opción, hasta la *Suma Contra Gentiles*[30]. En realidad, este esquema se impone en toda Teología que se deja estructurar por la fe y el Símbolo: de Dios creador al Dios que vuelve en el Cristo hecho hombre en toda su gloria. Como hace observar Jean Tonneau[31]: "No creemos que sirva de algo atribuir a santo Tomás el dudoso honor de haber impuesto, a la doctrina que expone, una estructura interna, un seguimiento en el orden de los misterios, que no sean los de la Revelación y la fe".

El segundo *confirmatur* quizás haya quedado un poco olvidado en la discusión; procede del hecho de que el pensamiento de Tomás se encuentra profundamente impregnado de esta visión circular del mundo, hasta tal punto que no duda en decir que "el movimiento circular es el más perfecto de todos, pues en él se produce un regreso al principio. Para que el universo pueda lograr su perfección última, debe volver a su principio"[32]. Se ha podido demostrar que, filosóficamente, se verifica en un triple plano[33]: cosmología en primer lugar, metafísica en segundo, y finalmente en el dominio de la filosofía del conocimiento.

---

propiamente teológica: en las dos primeras partes y en cada tratado hay un movimiento de *crescendo* que va del *esse* a la vida con Dios. Veremos en nuestro segundo libro que podemos (y debemos) admitir esta omnipresencia de la gracia, sin que sea necesario renunciar al movimiento de salida-entrada.

29 Cf. *In II Sent* Prol.: "Theologus considerat creaturas secundum quod a primo principio exierunt et in finem ultimum ordinantur qui Deus est"; encontraremos en nuestro segundo libro el texto clave de *In I Sent* d14 q2 a2.

30 *CG* I c19: "primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero, *de processu creaturarum ab ipso*; tertio autem, *de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem*".

31 J. Tonneau, "Le passage de la Prima Secundae à la Secunda Secundae", *Bull. du Cercle Thomiste de Caen,* 1975, n. 69, pp. 29-46, n. 70, pp. 21-31, según *RTL,* 1978 (11), n. 655, pp. 212.

32 *CG* II c46, n1230: "...motus circulatoris inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium."

33 Cf. J. A. Aertsen, "The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas", en *L'homme et son univers au Moyen Age*, Chr. Wenin (ed.), Louvain-la-Neuve, 1986, t. I, pp. 432-439; *Nature and Creature, Thomas Aquina's Way of Thought*, Studien und Texte zur

Basta remitirnos al principio del *Comentario a la Metafísica* para comprobar que Tomás entiende así la afirmación de Aristóteles sobre el hecho de que "por su naturaleza todos los hombres desean conocer". Sólo de esta manera pueden unirse a su origen y en esto consiste su perfección; por ello el movimiento circular es *perfectissimus*. Tomás lo desarrolla detenidamente en el *Contra Gentiles* explicando que el hombre, único ser capaz de una *reditio completa* a su origen por el conocimiento, encuentra aquí su beatitud[34].

Todo ello tiene su pleno sentido únicamente en una visión cristiana del hombre y del mundo. Por ello, la imagen más palpable la encontramos en la Teología de la encarnación. Tomás situó el célebre verso bíblico sobre los ríos que vuelven a su fuente: "Ad locum unde exeunt, flumina reuertuntur, ut iterum fluat" (*Eccl.*, 1, 7) en el epígrafe del Prólogo, con el que precede su *Comentario* del Tercer Libro de las *Sentencias*. En esta imagen del eterno retorno, Tomás no termina como el autor bíblico en la vanidad de todas las cosas, al contrario, prosigue:

> "El misterio de la Encarnación se explica con el ejemplo de los ríos que vuelven a su fuente... Estos ríos son en efecto los bienes naturales con los que Dios ha llenado a las criaturas, el ser, la vida, la inteligencia... y el origen del que proceden es Dios... Mientras que se encuentran dispersos en toda la creación, estos bienes están todos reunidos en el hombre, pues él es como el horizonte, la línea en la que se unen la naturaleza corporal y la naturaleza espiritual; al encontrarse en el medio, participa de los bienes espirituales y de los bienes temporales... Por eso, cuando la naturaleza humana se unió a Dios por el misterio de la Encarnación, todos los ríos de los bienes naturales volvieron a su origen"[35].

Resaltada en el prólogo de todo un Libro, esta explicación no es verdaderamente un *obiter dictum*. También cuando la encontramos con más brevedad más adelante, podemos considerar que expresa una opción muy meditada de Tomás:

Geistesgeschichte des Mittelalters 21, Leiden, 1988; "Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin", *MM,* 1991 (21/1), pp. 143-160.

[34] *In Met* I lect1 n4; cf. *CG* III c25.

[35] *In III Sent* Prol.: "...Et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitarum ad suum principium reflexa redierunt"; podemos ver a propósito de este texto: I. Biffi, "Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello Scriptum super Sententiis di san Tommaso d'Aquino", *La Scuola Cattol.*, 1974 (102), pp. 569-623, cf. pp. 578 ss.

"Toda la obra divina encuentra su realización en la del hombre, última criatura creada;, vuelve a su origen como una especie de círculo, ya que por obra de la Encarnación se encuentra unido al origen mismo de las cosas"[36].

Es lamentable que el P. Chenu no haya podido tener presentes en la memoria estos textos para su primer ensayo, pues muestran con total claridad que en el pensamiento de Tomás no solamente la encarnación no introduce ninguna solución de continuidad en el esquema *exitus-reditus*, sino al contrario, gracias a ella este movimiento alcanza su realización.

Sería injusto, por tanto, no decirlo: al inalienable mérito de M. D. Chenu no le falta valorar este profundo impulso de la *Suma*, precisamente a propósito de Cristo y la *Tertia Pars*: "El proyecto de santo Tomás manifiesta claramente que domina el esquema platónico en el mismo momento en que lo utiliza. El Verbo encarnado del cristiano no es el Logos creador del emanatismo platónico; es el objeto de una historia, mientras que Plotino borraba el tiempo como si de una mancha se tratara, y la libertad de Dios como una ininteligible imperfección. Acierto paradójico de una Teología que sabe unir en el sentimiento de la trascendencia de Dios la ciencia de lo necesario y el respeto a las contigencias de un amor siempre libre. La *Tertia Pars* es la expresión de este acierto"[37].

Finalmente, Tomás compendia así el tema bíblico tan conocido de aquella escatología que responde a la protología, pues sólo posee el dominio del fin Aquél que ha tenido el del principio. Esta intuición le permite proponer un *ordo disciplinae*, un modo de exponer el conjunto de la Teología, gracias al cual podía hablar de las verdades contingentes de la historia de la Salvación. Sabía muy bien que la Teología no es una ciencia de lo necesario, como Aristóteles la concebía, sino la organización de datos contingentes recibidos por la Revelación, de los que el teólogo se esfuerza en encontrar una disposición en el designio de Dios[38]. Esto le obliga a recurrir con más frecuencia a los argumentos de conveniencia que a las razones necesarias, pero así puede colocar en su sitio la historia de la Salvación. De hecho, podemos encontrar en la *Suma* muchas series de teología bíblica como la obra de los seis días (I qq67-74); el tratado de la ley

---

[36] *Compendium theologiae,* 201 (Leonina, t. 42, p. 158): "Perficitur etiam per hoc quodam modo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimol creatus, *circulo quodam in suum redit principium*, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus"; cf. también *In III Sent* d2 q1 a1 resp.: "...quia homo est ultima creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum *conjunctum est principio per modum circuli*, quae est figura perfecta...".

[37] *Introduction*, p. 271.

[38] Veremos aquí en particular el principio de *STh* I q1 a8; III q1 a3: "ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt... nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura tradantur", también podemos referirnos a una exposición sobre la función "ostensiva" de la teología, por ejemplo M. J. Congar, artículo "Théologie", en *DTC*, 1946 (15/1), pp. 451-462.

antigua (I-II qq98-106); la vida de Jesús (III qq27-59), que no cabrían en una concepción demasiado deductiva de la Teología (con relación a lo cual Cayetano emitió su célebre *Potius meditanda quam exponenda!*), pero que, gracias a la utilización del esquema *exitus-reditus*, Tomás pudo integrar sin problemas.

6. Teología, vida y oración

El desarrollo de las implicaciones de la opción tomista básica no se habría comentado aquí con tanta profundidad si no nos apoyáramos en la segunda obra que debe completar la presente. Aun corriendo el riesgo de anticiparnos un poco, merece la pena señalar que esta forma de considerar a Dios como principio y fin de la empresa teológica tiene evidentes repercusiones.

Tiene antes que nada una influencia profundamente unificadora sobre el mismo saber teológico. Esta tesis es clara a partir de las primeras páginas de la *Suma* (I q1 a4); la *sacra doctrina* es un saber uno y único (*una scientia*) pues todo se encuentra considerado en ella desde el punto de vista de Dios. Esto se comprueba bajo los dos puntos de vista en los que se puede considerar, como saber especulativo y como saber práctico.

Como saber especulativo, Tomás lo señala diciendo que Dios es el "sujeto" de esta "ciencia"; porque todo en ella se considera desde el punto de vista de Dios, ya sea lo que se trata de Dios mismo, como las realidades que vienen de Dios y que se ordenan a Él[39]. Esto no quiere decir que otras realidades no puedan ser objeto de una consideración teológica, pero sólo será verdaderamente tal en la medida en que esta relación de origen y fin sea puesta en evidencia y sus consecuencias valoradas, en la conciencia siempre clara del objetivo primero que quiere que el conocimiento de Dios sea el único fin de la teología.

Dios "*sujeto* de la teología", es ciertamente una expresión técnica; pero, sin jugar demasiado con el sentido de la palabra, es también la expresión espontánea de una verdad que no puede faltar: hablar de Dios como *sujeto* es decir también que no se reduce a un *objeto* –ni siquiera al objeto mental depurado que un teólogo puede concebir–. Sujeto, Dios es una persona a la que se conoce y ama (porque se ha dado a conocer y a amar), a la que se invoca y se encuentra en la oración. Cuando Tomás asegura que la Teología es principalmente especulativa, quiere decir que en primer lugar es contemplativa; las dos palabras son

[39] "Omia autem pertractantur in sacra doctrina ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, tu ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientia" (*STh* I q1 a7).

prácticamente sinónimas en él[40]. Por ello –no tardaremos en verlo presente en su vida– búsqueda, estudio y reflexión sobre Dios pueden acompañarse de la oración, encontrar en la oración el principio de su acabamiento. A los cristianos orientales les gusta decir que la teología es doxología; Tomás aportaría algunas precisiones, pero no rechazaría esta intención: la alegría del Amigo contemplado culmina en el canto.

Considerada como saber práctico, es decir, en su esfuerzo de dirigir el obrar cristiano (lo que se conviene en llamar teología moral), la teología no pierde su dirección contemplativa (I q1 a4). Se encuentra permanentemente dirigida por la consideración de Dios, porque es el Fin, con vistas al cual se toman todas las opciones, y el Bien con relación al cual se sitúan todos los demás bienes. Hablar de Dios como principio y fin no es una opción puramente teórica; concierne a toda la vida cristiana. Si Dios es la fuente de todo ser y de todo el ser, también es la realización de todos los deseos y de todas las acciones (*finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, STh* II-II q4 a2 ad3). No nos equivoquemos, Tomás se encuentra aquí más cerca de Agustín y de su corazón inquieto que de Freud y su megalomanía infantil del deseo. Sabe que el deseo natural de ver a Dios no puede ser en vano, pues es Dios quien lo ha puesto en el corazón del hombre.

Se desprende de todo lo anterior que es imposible, según Tomás, hacer de la teología algo independiente de la fe. Sólo la fe permite acoger a Dios que se da y se revela; es la única que puede dar a un objeto real este saber. También es el *lumen sub quo* –dicho de otra forma, el punto de vista formal– bajo el cual todo se ve. Lo cual también es cierto para la teología en su función práctica: de la misma forma en que el intelecto especulativo se hace práctico por extensión, así la fe no sería la misma si no obrara por la caridad. Por ello no se concebiría en esta perspectiva querer practicar una ética sin la luz directiva de la fe y de su contexto eclesial so pena de reducirla a una empresa puramente filosófica.

* * *

No es nuestro propósito directo, pero no viene mal decirlo al terminar esta presentación de la *Suma*: imaginarse que este proyecto innovador fue aceptado con entusiasmo, incluidos los hermanos dominicos, hermanos de nuestro autor, sería un error. Durante mucho tiempo todavía se prefirieron las *Sentencias* a la *Suma* –y no solamente por razones de carácter universitario–, y dentro de la

---

40 Cf. S. Pinckaers, "Recherche de la signification véritable du terme 'spéculatif'", *NRT*, 1959 (81), pp. 673-695; J. P. Torrell, "Théologie et sainteté", *RT*, 1971 (71), pp. 205-221, sobre la finalidad contemplativa de la teología, ver pp. 206-212.

misma *Suma*, la parte de la moral "especial" –más conocida con el nombre de *Secunda Secundae*– fue mucho más difundida que las partes dogmáticas[41].

Incluso aunque sea lamentable, el historiador debe constatar que la obra maestra de Tomás no llegó directamente a mucho público. Sus opciones en materia de teología moral se difundieron mucho antes a través de los vulgarizadores, como Juan de Friburgo, y su *Summa Confessorum* (1298), inspirada ampliamente en aquella y que, por el mismo hecho, no tiene la misma inspiración de los manuales anteriores a santo Tomás. Hacia 1290 ya el maestro de la Orden, Juan de Vercelli, había encargado a Galien de Orto, lector en los conventos de Perusia, y después en Viterbo, hacer un resumen de la *Secunda Secundae*. En el transcurso del siglo XIV, salieron a la luz otros manuales de este género, todos ellos mucho más difundidos que la *Suma*: el mismo resumen de Juan de Friburgo hecho por Guillermo de Cayeux-sur-Mer, que fue prior en Saint-Jacques y Vicario General de la Orden, poco después de 1300; la versión simplificada de la *Summa rudium*, hacia 1333; la puesta en orden alfabético, conocida con el nombre de *Pisanella* según el nombre de su compilador, Bartolomeo de Pisa, hacia 1338 (600 manuscritos)[42].

Sin duda alguna, ésta no era la clase de éxito que Tomás hubiera podido desear; quizás haya sido así como se convirtió, poco a poco, pero no sin equívocos, en el "doctor común", como veremos más tarde[43].

---

41 Veremos aquí de nuevo a L. E. Boyle, *The Setting*, pp. 23-30.

42 Cf. L. E. Boyle, "The *Summa confessorum* of John of Freiburg and the Popularization of the Moral Teaching of St. Thomas and of some of his Contemporaries", en *Commemorative Studies*, II, pp. 245-268, tomado de *Pastoral Care*, Estudio III.

43 *Addendum* a la nota 28. Podemos ver una discusión más amplia sobre el punto de vista de Th. O'Meara en R. Cessario, "Is Aquina's Summa only about Grace?", *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 197-209. A los distintos títulos mencionados en este capítulo se puede añadir nuestro estudio: J. P. Torrell, *La Somme de Théologie de Saint Thomas d'Aquin*, Classiques du christianisme, Paris, 1998, que no sólo presenta el plan y el contenido de la *Suma*, sino también su destino en la historia y el estado actual del renacimiento de los estudios tomísticos.

IX

LOS OTROS ESCRITOS DEL PERÍODO ROMANO

La redacción de la *Suma* parecería, a nuestros ojos, haber movilizado toda la energía y el tiempo libre de Tomás. En realidad, ésta no era su única ocupación ni mucho menos. No había concluido la *Catena aurea* (quedaban todavía por redactar Lucas y Juan) y también debía consagrarse a los estudiantes que le habían sido confiados; su primera obligación era, pues, la enseñanza; pero también estaba ocupado en otros muchos escritos.

En cuanto a la enseñanza, es bastante difícil hacerse una idea exacta de lo que hizo realmente Tomás. Si efectivamente hizo una *alia lectura* del Primer Libro de las *Sentencias*, significaría que no desdeñó (al menos al principio) la idea de desempeñar otra vez el papel de bachiller sentenciario. Podemos admitir que le habría ocupado el primer año de su estancia en Roma (1265-1266). Pero aquí se encuentra precisamente la mayor dificultad que nos impide admitir completamente la sugerencia de Boyle relacionada con la posible enseñanza de la *Prima Pars* a los estudiantes de Roma. Teniendo en cuenta que el Primer Libro de las *Sentencias* y la *Prima Pars* tienen exactamente el mismo tema, no creemos probable que Tomás enseñara estas dos asignaturas durante dos años sucesivos a los mismos estudiantes.

Si admitimos, pues, que dio un nuevo curso sobre las *Sentencias*, porque el Lector no se encontraba vinculado por las mismas obligaciones que el Maestro (aunque el texto de Tolomeo que habla del *alia lectura* no dice *legit*, sino más bien *scripsit*, y esta revisión sólo pudo hacerse por escrito), parece menos seguro que la *Suma* haya sido objeto de una enseñanza. Nada impediría entonces que Tomás hubiera hecho honor también a su obligación de *Magister in sacra Pagina* y retomara con sus estudiantes romanos un modo de enseñanza bastante próximo al que había practicado en París, proponiéndole también el comentario a un libro de las Escrituras (no sabemos cuál), así como sesiones de cuestiones disputadas, si no cotidianas, al menos frecuentes.

1. El *De potentia "cum annexis"*

Precisamente en este período se sitúan las cuestiones disputadas *De potentia*. A la serie de índices que disponían los eruditos en favor de la estancia romana, Martin Grabmann ha añadido la indicación de un manuscrito de finales de siglo XIII o principios del XIV que precisa claramente: *Questiones fratris T. de Aquino quas disputavit rome*[1]. Si la frecuencia de las disputas era la misma en Roma que en París, estos 83 artículos corresponderían a la enseñanza de un año, pero si pensamos en los alumnos *rudos* que forman el auditorio de aquel momento, no parece del todo probable. Podemos imaginar, por tanto, un ritmo de enseñanza más tranquilo que permitiera situar durante los tres años de enseñanza de esta estancia en Roma otras dos series de Cuestiones disputadas: la cuestión *De anima* (21 artículos) y la cuestión *De spiritualibus creaturis* (11 artículos), así como distintos opúsculos. Aunque no podamos hablar de esto con la misma amplitud, es necesario al menos situar estas obras en el tiempo y decir algunas palabras de las más importantes.

En un artículo pionero[2], P. Glorieux propuso hace tiempo situar la cuestión *De anima* en una fecha un poco más tardía, la de la segunda estancia parisina (1269). Treinta años más tarde, James Robb, el anterior editor de este texto, opinaba lo mismo[3]. Actualmente, parece que los eruditos están de acuerdo en que es atribuible a la época de la estancia en Roma. Así, las investigaciones muy avanzadas de Bernardo Bazán, el editor del texto por cuenta de la Comisión Leonina, permiten situar la disputa de estas cuestiones durante el curso 1265-1266 y la publicación en Italia un poco después, lo que se corresponde perfectamente con la sugerencia de Gauthier, de considerar esta cuestión como "un ejercicio preparatorio" a la redacción de las cuestiones 75 a 89 de la *Prima Pars*, que se remonta también a la misma época[4]. Bazán propone igualmente

---

1 Ms. *Subiaco, Bibl. De l'abbaye,* 211, f. 175r, en Grabmann, *Werke*, p. 306.

2 P. Glorieux, "Les questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique", *RTAM*, 1932 (4), pp. 5-33; advertiremos que las sugerencias de Glorieux (seguido por Grabmann, etc.), que proponía repartir el *De potentia* y otras cuestiones entre Roma y Viterbo, pierden toda su importancia a partir del momento en que admitimos que Tomás no residió en Viterbo.

3 J. H. Robb (ed.), *St. Thomas Aquinas. Quaestiones De anima, A newly established edition of the Latin Text with an Introduction and Notes*, Toronto, 1968, pp. 27-37. Apoyado por la misma documentación antigua, el autor persiste en esta posición, cf. Tomás de Aquino, *Questions of the Soul [Quaestiones de Anima],* transl. ...with an Introd. by J. H. Robb, Milwaukee, 1984; a falta de poder seguirle en este punto, nos aprovecharemos de su introducción para el contenido de la cuestión.

4 B. Bazán, *Introduction* à Leonina, t. 24; Gauthier, "Quelques questions", pp. 452-453, nota 44 bis; constataremos el inciso relacionado con la C. *De anima*: "sin duda demasiado larga para

situar la cuestión *De spiritualibus creaturis* entre noviembre de 1267 y septiembre de 1268 (entre este período de tiempo Tomás habría realizado el *Comentario al De anima* de Aristóteles). Lo que se corresponde una vez más con una observación análoga de Gauthier, que había notado que "la cuestión *De spiritualibus creaturis* está claramente más atenta a una utilización exacta de la *Noua*"[5]. Bazán confirma completamente esta opinión, apoyado por el estudio que hace de la utilización de las traducciones de otras obras de Aristóteles. En cuanto a la publicación del *De spiritualibus creaturis*, no se hizo hasta que Tomás regresó a París.

Señalemos con Bazán que, como a veces ocurre, Tolomeo es aquí relativamente fiable, ya que situaba las dos disputas en Italia, la primera un poco pronto sin duda (entre 1261 y 1264, bajo Urbano IV) y la segunda en una fecha más exacta (entre 1265 y 1268, bajo Clemente IV), también en su cronología es relativamente justo[6]. Es menos seguro, por el contrario, seguir a Tolomeo, cuando sitúa también en Roma el *De malo* (101 artículos) y el *De uirtutibus* (36 artículos), pues el programa se cargaría demasiado. Cuestión que examinaremos más adelante.

Es posible discernir un proyecto en la ilación del *De potentia*; podemos distinguir las seis primeras cuestiones de las cuatro últimas[7]. En efecto, los seis primeros títulos se reagrupan alrededor del tema *De potentia*: 1° del poder de Dios en general; 2° del poder generativo de Dios; 3° del poder creador; 4° de la creación de la materia; 5° de la conservación de las cosas creadas en el ser; 6° del milagro. Las cuatro últimas cuestiones pertenecerían, por el contrario, a la teología trinitaria; 7° de la simplicidad de la esencia divina; 8° de la relación en Dios; 9° de las personas divinas; 10° de la procesión de las personas divinas. Este enunciado tan simple sugiere claramente que con *De potentia* ocurre algo similar a lo que constatamos con el *De ueritate*: el título de la primera cuestión

---

haber sido realmente disputada"; nosotros hemos visto aquí (c. 4) que efectivamente hay que considerar esta hipótesis.

5 B. Bazán, *Introduction*; esto último no está muy alejado de la datación de Glorieux (y otros) que proponía: Viterbo, septiembre-noviembre de 1268, que hay que sustituir por "Roma" y unos meses antes, porque Tomás abandonó Italia a partir del mes de septiembre. En espera del texto leonino, cf. L. W. Keeler (ed.), *S. Thomae Aquinatis. Tractatus De spiritualibus creaturis*, Roma, 1937; cf. la traducción de M. C. Fitzpatrick, *On Spiritual Creatures*, Milwaukee, 1949.

6 Tolomeo, XXII 38-39 (ed. A. Dondaine, p. 151): "Fecit etiam tunc temporis (scil. Clementis IV) questiones de spriritualibus creaturis, *de malo et de virtutibus*".

7 Cf. M. Bouyges, "L'idée génératrice du De potentia de S. Thomas", *Rev. de Phil.*, 1931 (31), pp. 113-131; pp. 246-268; con la discusión en *BT*, 1934-1936 (4), n196, pp. 140-142.

sirve para designar toda la serie, sin que se aplique exactamente a todos y cada uno de sus elementos[8].

El acercamiento entre *De ueritate* y el *De potentia* se impone en algo más que en el título; no sólo se trata de una serie de cuestiones disputadas en los dos casos, sino también de estos grandes textos del Maestro con los que los discípulos disfrutaban constatando la profundidad metafísica y que consideraban como un eslabón de gran importancia en la evolución de su pensamiento[9]. Podemos decir que, sin ser del todo infundado, este género de comentario entraña demasiado a menudo una espiral inflacionista en el ditirambo que pierde rápidamente toda credibilidad; es más simple y más verdadero decir que no podríamos hablar de ciertos puntos de la teología tomista de la creación y del gobierno divino sin recurrir a las elucidaciones de estas cuestiones, pues ciertamente el núcleo se encuentra aquí.

Basta hojear los títulos para comprender que la reflexión sobre la creación ocupa un lugar central en el *De potentia*, y por eso ocupa un lugar destacado en la obra de Tomás. No es sin duda el único pensador cristiano que ha desarrollado un enfoque cristiano del universo a partir del *Génesis*, pero quizás sea el que lo hiciera con mayor rigor, tratando no solamente las cuestiones concernientes al principio del mundo o a su eternidad, sino más aún, desarrollando todas las implicaciones resultantes de la enseñanza bíblica. Decir que el mundo fue creado significa que está todo entero, en todos y cada uno de sus elementos, en una relación de total dependencia respecto a Dios; todo lo que es, lo es por Dios; Dios da a cada ser no únicamente el ser, sino el ser tal y el actuar según la naturaleza que le ha dado.

La originalidad de este pensamiento –que era el de *Contra Gentiles* y es el que encontraremos en la *Suma Teológica*– estriba en que esta total dependencia se encuentra también acompañada por una autonomía total, porque Dios respeta la consistencia propia de cada criatura y la deja actuar según sus leyes propias. Éste no es el lugar para desarrollar por adelantado la teología tomista de la creación, pero hay que saber que proporcionará a la espiritualidad de inspiración tomista –que propondremos en nuestro segundo libro–, una de sus características más claras. Podemos decir sin temor a equivocarnos que si tuviéramos que dar un nombre religioso a Tomás, le llamaríamos "Tomás *a Creatore*", y así

---

8 Los antiguos catálogos son más exactos al mencionar explícitamente: *De potentia Dei et ultra* (Catálogo de Praga, en Grabmann, *Werke*, p. 92; o bien: *De potentia Dei cum annexis* (Ms. Vat. Borghese 120, citado en *BT*, 1934-1936, 4, p. 142).

9 Así: Weisheipl, p. 225: "En efecto, desde el punto de vista cronológico y especulativo, el *De potentia* es el predecesor inmediato de la primera parte de la *Summa*".

habríamos expresado una de las intuiciones más profundas de su visión del mundo[10].

2. El *Compendium theologiae*

Entre las obras que con toda probabilidad se remontan a esta época, hay que hablar más extensamente del *Compendium theologiae*, escrito a petición de Reginaldo. La crítica ha dudado durante mucho tiempo sobre su datación: después de muchas variaciones, Mandonnet y Grabmann la han fechado en los años 1272-1273, fechas sugeridas por lo inacabado de la obra, interrumpida por la muerte de Tomás. Para Chenu, Motte, H. Dondaine, Perrier y finalmente Gauthier, el parecido de algunos capítulos del *Compendium* y la *Contra Gentiles* es tan asombroso que nos lleva a la conclusión de que o bien se trata de una redacción paralela, o más probablemente de una redacción un poco posterior a *Contra Gentiles*, escrita, como sabemos ahora, en los años 1265-1267[11].

H. Dondaine retoma, sin embargo, una sugerencia de Perrier fomentada por F. Van Steenberghen, según la cual hay que distinguir entre las dos partes del *Compendium*: la primera (*De fide*: 246 capítulos) se remonta a este período y la segunda (*De spe*), interrumpida después del capítulo X, podría ser de una época más tardía. Otras ocupaciones habrían obligado a Tomás a suspender su redacción después del *De fide*; pudo retomarla una vez del regreso a Nápoles en 1272, nuevamente a petición de Reginaldo, y son efectivamente la enfermedad y la muerte los factores que le impidieron finalizar su obra. El carácter conjetural de esta hipótesis en cuanto al fin del opúsculo podría corresponderse con la realidad; de todos modos, no debemos ocultar el primer descubrimiento: la posterioridad muy cercana del *Compendium* con relación al *Contra Gentiles*, en

---

[10] G. K. Chesterton, *Saint Thomas d'Aquin*, Lyon, 1935, p. 129; cf. J. Pieper, "Kreatürlichkeit. Bemerkungen über di Elemente eines Grundbegriffs", en L. Oeing-Hanhoff, ed., *Thomas von Aquin*, 1274/1974, Munich, 1974, p. 47. Encontraremos un buen análisis de la cuestión 3 en Weisheipl, pp. 225-237; una de las mejores obras en francés es la de A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, París, 1945. Que nosotros sepamos, no existe traducción al francés del *De potentia*, pero sí existe una traducción al inglés: *On the Power of God (Questiones Disputae De Potentia Dei)*, trad. literal realizada por los PP. Dominicos Ingleses, 3 vols., Londres, 1932-1934; en italiano: *La potenza di Dio. Quaestiones disputatae. De Potentia Dei I-III*, a cargo de A. Campo-Donico, introd. de L. Tuninetti, Florencia, 1991.

[11] Cf. c. 6; donde encontraremos detalles de las referencias a los distintos ensayos mencionados en la Introducción de H. F. Dondaine, Leonina, t. 42, p. 8.

su primera parte (*De fide*), hace de él un probable contemporáneo del *De potentia*[12].

Impropiamente clasificado entre los "opúsculos", esta obra –"pequeña" en relación a las grandes obras de Tomás (a pesar de su estado inacabado, cuenta con 125 páginas según la edición Leonina)– es sin duda muy poco conocida. Con ella descubrimos a un Tomás inusual (algunos hablan incluso, con relación a *De spe*, de un estilo más bonaventuriano que tomasiano. Todo él es simplicidad y brevedad, sus cortos capítulos rara vez ocupan más de una columna y a menudo sólo la mitad de una (aunque el capítulo II, 9 se extienda sobre el 12). También ocupa un honorable lugar en la serie de los "abreviadores" de la doctrina cristiana, que no han dejado de jalonar los siglos.

La referencia al *Enchiridion* de san Agustín se imponía evidentemente, y sin duda a él se refería Tomás con la idea de edificar su obra sobre la trilogía de las virtudes teologales. También como Agustín, desarrolla lo que concierne a la fe con relación a los artículos del Símbolo, y lo relacionado con la esperanza que se apoya en las peticiones del Padrenuestro; con toda probabilidad, la parte referente a la caridad tomó como marco el Decálogo. Este proyecto, por lo demás, le es ya familiar porque el *De articulis fidei* seguía también el orden del *Credo*, y en él se encuentra la misma distribución con las tres grandes series de predicaciones sobre el *Credo*, el *Pater* y los *Decem precepta*. Aquí se plasma, sin duda alguna, una de las orientaciones espontáneas de la teología pastoral de Tomás.

Por otro lado, nos encontramos con un toque personal que hay que advertir, pues podemos añadirlo al retrato espiritual de Tomás. En la tarea de vulgarizador proporciona a sus escritos carta de nobleza, al situar explícitamente su propósito de brevedad bajo el patronato de la *kénosis* del Verbo divino que constriñó su inmensidad a las estrecheces de nuestra pequeñez; puso así a nuestro alcance a través de una breve "Suma" toda la grandeza de la doctrina de los libros de la Biblia[13]. Tomás toma de san Pablo el familiar tema del *uerbum*

---

[12] Existen dos traducciones al francés del *Compendium*: la primera se realizó en el siglo XIX en base al texto de la edición Vivès, por el abad Vedrine, Vrin-Reprise, París, 1984; la segunda se debe a J. Kreit, *Thomas d'Aquin, Bref résumé de la foi chrétienne*, Docteur Angélique 6, París, 1985; tampoco ésta se ha realizado en base al texto crítico de la edición Leonina, y hay que tener en cuenta que la parte que faltaba ha sido "completada" por diferentes textos imputados a santo Tomás, pero de origen y épocas distintas.

[13] *De Pot* q1, principio: "Eterni Patris Verbum sua inmensitate uniuersa compehendens... *breue fieri uoluit nostra breuitate assumpta...* propter occupatos *sub breui summa* humane salutis doctrinam conclusit".

abbreuiatum, de la "palabra breve" declarada por el Señor al mundo[14]. De hecho –continúa– la salvación del hombre consiste en tres cosas: conocer la verdad, que se encuentra compendiada en algunos artículos del Símbolo; seguir un fin justo (*intentio debiti finis*), que el Señor nos enseña a través de las peticiones del *Pater*; finalmente, observar la justicia, resumida por el único mandamiento de la caridad. San Pablo se refiere a ello a su manera enseñando que la perfección en esta vida consiste en observar las "tres cosas que permanecen"; san Agustín también lo dice a su manera afirmando que por estas tres virtudes se venera realmente a Dios[15].

El proyecto general se encuentra perfectamente delimitado a partir de este enunciado; tiene que seguir las tres virtudes en su orden tradicional, "pues el amor no podría ser recto (*rectus*) si el verdadero fin no se ha fijado antes en la esperanza, y esto no es posible sin el conocimiento de la verdad"[16]. Tomás finaliza dirigiéndose a su destinatario: "Primero tienes que poseer la fe para conocer la verdad, después la esperanza para colocar tu deseo en el fin verdadero, finalmente la caridad, por la cual tu amor será completamente recto"[17].

En cuanto al orden interno de lo expuesto sobre la fe, el autor no es muy elocuente. Apenas se pueden discernir dos grandes grupos: el primero trata de la *diuinitas Trinitatis* (cc. 3-184); su proyecto es más bien sistemático: en primer lugar, la unidad de esencia, en segundo, la Trinidad de las personas, y en tercero, los efectos de la divinidad[18]. El segundo grupo desarrolla lo relativo a la humanidad de Cristo (cc. 185-246); su proyecto se encuentra más próximo al orden de los artículos de la fe y, por tanto, de la historia de la salvación: empieza recordando el primer pecado y termina con el juicio final. Los dos términos extremos serán también los de la *Suma*, pero al leer el *Compendium* no sentimos la diferencia netamente perceptible que se ve en la *Tertia Pars* entre la cristología especulativa y lo que se conviene en llamar "la vida de Jesús". Más

[14] Cf. *Rm.*, 9, 28; encontramos la misma cita desde el principio de las homilías sobre los Diez mandamientos: "Manifiestamente, no todos pueden pasar el tiempo en laboriosos estudios. También Cristo nos ha dado una ley, cuya brevedad la hace accesible a todos, y así nadie tiene el derecho de ignorarla: ésta es la ley del amor divino, esta 'palabra breve' que el Señor declara al universo" (*Collationes,* II, p. 26); cf. Torrell, "La pratique", p. 235.

[15] Cf. 1 *Co.*, 13, 13; *Enchiridion*, c. 3 (BA 9, p. 104).

[16] *Compendium theologiae,* c1: "Non enim amor rectus esse potest nisi primo finis spei statuatur, nec hoc esse potest si ueritatis cognitio desit".

[17] *Compendium theologiae,* c1.

[18] Cf. *Compendium theologiae,* c2, *in fine.*

breve y simple, el *Compendium* aparece a simple vista más unificado, y como resultado de ello desprende una innegable seducción[19].

3. Observación sobre cuestiones contemporáneas

Todavía en esta época podemos situar la primera consulta doctrinal, realizada a Tomás por Juan de Vercelli, quien dirigía la orden dominicana en los años 1264-1283. En este texto, conocido con el nombre de ***Responsio de 108 articulis***, Tomás da su opinión de experto teólogo con relación a algunos puntos de la doctrina de su hermano Pedro de Tarantasio. Antes de ser nombrado Papa, el futuro Inocencio V había pasado su tiempo entre la enseñanza en París y la dirección de la Provincia dominicana de Francia[20]. Teniendo en cuenta la calidad del personaje, el informe de su denuncia había llegado a manos del maestro de la Orden.

Fuera del marco general de la estancia en Roma, apenas podemos precisar por adelantado la fecha; H. Dondaine, apoya, sin comprometerse, las fechas propuestas por Mandonnet: 1265-1266 o las de Martin: 1265-1267. Tampoco sabemos nada sobre la identidad del personaje que se inquietó por la ortodoxia de Pedro de Tarantasio; el ataque podía proceder de fuera, pero tampoco se excluye la posibilidad de que proceda de un dominico. En todo caso, Tomás no se muestra benévolo con el denunciante (al que denomina *obiciens*): "éste no ha entendido el pasaje o lo ha tergiversado, muchos de sus ataques son injustos: no cuadran las objeciones; el principal argumento racional es falso; y otros dan prueba de una profunda ignorancia. Lo que es peor, gran parte de los extractos que ataca han sido omitidos o ampliados tendenciosamente"[21]. Se comprende la vivacidad de su reacción: porque algunas críticas le alcanzaban también a él directamente[22]. Es el mismo hombre que encontramos unos años antes en la lucha entre mendicantes y seculares.

---

19 Cf. P. Glorieux, "La Christologie du Compendium theologiae", *Sc. Ecclés.*, 1961 (13), pp. 7-34; para los problemas planteados con relación a la asociación de los dos tipos de gestión, cf. Gh. Lafont, *Structures et méthode*, pp. 124-131; "Simbolo degli Apostoli e metodo teologico: il Compendium theologiae di San Tommaso", *La Scuola Cattolica*, 1974 (102), pp. 557-568.

20 Cf. principio del c. VI.

21 Resumen de H. F. Dondaine, *Préface*, Leonina, t. 42, p. 264, al que remitimos para otros muchos detalles; el texto se encuentra en pp. 279-294.

22 A. Dondaine lo ha establecido bien en: "Saint Thomas et la dispute des attributs divins (*In I Sent* d2, a3)", *AFP*, 1938 (8), pp. 253-262; "Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des attributs divins?", *BT*, 1930-1933 (3), pp. 171*-182*.

Para no volver sobre lo mismo, mencionemos aquí las otras dos consultas doctrinales que Juan de Vercelli solicitó a santo Tomás. La primera es la *De forma absolutionis*, fechada el 22 de febrero de 1269 probablemente; es el examen de un libreto anónimo cuyo autor se inquieta al ver extenderse en la Orden la fórmula indicativa del sacramento de la penitencia: "Ego te absolvo". Su doctrina de la instrumentalidad del ministro en el sacramento proporciona a Tomás la ocasión perfecta para contestar a las dificultades que se presentaron en nombre de la fórmula deprecativa[23].

La segunda de las consultas doctrinales de Juan de Vercelli, la *Responsio de 43 articulis*, está muy bien fechada en el jueves santo, 2 de abril de 1271 (Tomás recibió la carta de su superior en la vigilia durante la Misa mayor), y se inscribe en un contexto muy interesante[24]. Una vez más se trata de unos puntos de doctrina discutida, pero en donde los problemas cosmológicos ocupan un lugar importante (acción de los cuerpos celestes sobre los fenómenos terrestres, acción de los ángeles en este dominio, el lugar del infierno, etc.). Como el Maestro de la Orden se dirige al mismo tiempo a otros dos de sus religiosos: Alberto Magno y Roberto Kilwardby, y se han conservado sus respuestas, podemos encontrar con mucha exactitud el texto de los artículos incriminados y, al mismo tiempo, hacer interesantes comparaciones con relación a la forma respectiva en que los tres maestros abordan los problemas[25].

Para Tomás, esta consulta de Juan de Vercelli era anterior a otra sobre los mismos temas, planteada por el Lector del convento de Venecia, Baxianus de Lodi. Por este motivo disponemos de una primera *Responsio de 30 articulis*, dirigida al Lector de Venecia, de los que 27 se encuentran reproducidos más o menos literalmente en las 43 respuestas a Juan de Vercelli. Pero debido a una divertida circunstancia que dice mucho sobre el clima de la emulación intelec-

---

[23] Cf. la edición del texto y el Prefacio de H. F. Dondaine en Leonina, t. 40, pp. C 1-47; L. Ott, "Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin "De forma absolutionis" in dogmengeschichtlicher Betrachtung", en *Festschrift Eichmann*, Paderborn, 1940, pp. 99-135.

[24] Cf. una vez más la edición del texto y el Prefacio de H. F. Dondaine, Leonina, t. 42, pp. 295-346.

[25] Para la respuesta de Kilwardby, veremos M. D. Chenu, "Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Vercelli (1271)", en *Mélanges P. Mandonnet*, t. I (Bibl. Thom. 13), París, 1930, pp. 191-221, y su texto completo en H. F. Dondaine, "Le De 43 quaestionibus de Robert Kilwardby", *AFP*, 1977 (47), pp. 5-50; para Alberto, D. A. Callus, "Une oeuvre récemment découverte de S. Albert le Grand: *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271)", y su texto en J. A. Weisheipl, "The *Problemata determinata XLIII* ascribed to Albertus Magnus (1271)", *MS*, 1960 (22), pp. 303-354 (2ª edición mejorada por el mismo autor en *Alberti Magni Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. 17/1, Munich, 1975, pp. 45-64. Muchas ediciones mencionan únicamente 42 artículos para santo Tomás; se trata de un error que hay que corregir.

tual que reinaba por aquel entonces en Venecia, los estudiantes de Baxianus escribieron a su vez a Tomás para consultarle otras dificultades. Hace referencia, entonces, a su copia resumiendo cuatro artículos en dos y añadiendo cinco nuevos, algunos de los cuales surgieron a partir de la respuesta a Juan de Vercelli, que intervino mientras tanto; así es como los treinta artículos de la primera *responsio* dirigida a Venecia se convirtieron en treinta y seis en la segunda[26].

En cuanto al fondo del tema, la comparación de la respuesta de Tomás con las de los dos otros Maestros consultados permite comprobar que no se entretiene en cuestiones de cosmología. Mientras que Kilwardby y Alberto no temen hacerlo, Tomás protesta de entrada que la fe no está unida a la cosmología: "Muchos de estos artículos afectan más a la filosofía que a la fe. Hacemos un flaco favor a la *doctrina pietatis* cuando afirmamos o negamos en su nombre estas cosas que no le pertenecen, como si revelaran la *sacra doctrina*"[27]. Tampoco ve que la manera de interpretar a Aristóteles se obtenga de la doctrina de la fe[28]. Que el infierno esté en el centro de la tierra o en otro lugar no concierne a la fe y, por otro lado, es superfluo preocuparse de esta clase de cuestiones[29]. Sin profundizar en ello antes de tiempo, señalemos que Tomás mantiene rigurosamente la misma actitud en *su Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis*[30].

4. El *De regno ad regem Cypri*

Los problemas planteados por el *De regno ad regem Cypri* son relativamente complicados. Simplificando lo que concierne al destinatario, si tuviéramos que elegir teóricamente entre tres reyes de Chipre contemporáneos a Tomás de Aquino, sólo uno parece reunir los datos considerados: Hugo II de Lusignan (1253-1267); su muerte prematura puede ser una de las causas de que el Aqui-

---

[26] Estos dos textos han sido editados igualmente por el P. Dondaine (*ib.*), a quien también debemos el haber desarrollado en un buen trabajo las relaciones cruzadas.

[27] *Resp. de 43 art.*, consideraciones introductorias, Leonina, t. 42, p. 327, lin. 21-29; Tomás repitirá al final de su carta que la obediencia le impide responder sobre temas que exceden los límites de la facultad teológica (*quamuis plures eorum sint preter limites theologice facultatis*), obligándole a algo a que su profesión no le pide de ninguna manera: "ex uestra iniunctione factum est mihi debitum quod proprii officii professio nullatenus requirebat".

[28] *Resp. de 43 art.*, art. 34, p. 333.

[29] *Resp. de 43 art.*, art. 32, p. 333.

[30] Leonina, t. 42, pp. 349-356; H. Dondaine es de la misma opinión en cuanto a fechar este escrito en 1271; para su contenido; cf. Torrell, "La pratique", pp. 224-225.

nate dejara inacabada la obra. Esta era la posición de Echard, retomada por Mandonnet, y situaba el opúsculo cerca de 1267. El intento de Eschmann (seguido por Weisheipl) que quería anticipar el *terminus ante quem* a 1265, no parece que tenga mucha acogida hoy en día, pues el comentario sobre la *Ética* de la que hacía uso es un poco más tardío (1271). Si fuera así, habría que buscar otro destinatario: Hugo III de Antioquía-Lusignan (1267-1284), que Echard descartaba por juzgar poco probable que Tomás dedicara su obra al rival directo de Carlos de Anjou en la lucha por la corona de Jerusalén. En la espera de que nuevos trabajos puedan aportar más datos sobre este tema, hay que constatar con relación al mismo un cierto margen de incertidumbre que el editor leonino registra siguiendo a M. Grabmann[31].

Sin entrar más a fondo en estas cuestiones, hay que recordar que el estado de la obra inacabada provocó el celo de Tolomeo de Lucca, que la dotó de 62 capítulos suplementarios para que correspondiera con los cuatro libros anunciados. Ocurre que, durante dos siglos, desde el descubrimiento de la imprenta hasta que Echard logró detectar la intervención de una mano extraña, la autenticidad tomasiana del opúsculo ha sido puesta muy a menudo en duda, debido a las inexactitudes históricas y a la debilidad doctrinal de estos capítulos. Estas dudas persistían todavía hasta hace poco, ya que un erudito como Eschmann se cuestionaba seriamente la autenticidad de la obra[32]. Después de los trabajos de la Leonina ya no se pone en duda, pero hay que saber que el legado de Tomás se acaba a mitad del capítulo II, 8 (antiguamente II, 4).

Tal y como anuncia el mismo autor, ha querido realizar una obra sobre el reinado, en la que se exprese "el origen del reino y lo que concierne a los deberes del rey, basándose en la autoridad de la Divina Escritura y poniendo cuidadosamente de relieve las enseñanzas de los filósofos y el ejemplo de los príncipes más alabados" (Prólogo). Pero comprobamos que este contenido apenas se corresponde con lo que Tomás dice por otro lado con relación a la mejor forma de gobierno. Mientras que generalmente recomienda un gobierno mixto, donde el rey colabore con una aristocracia elegida por el conjunto del pueblo, aquí recomienda una monarquía absoluta. Quizás haya que ver la razón de su respuesta en la situación tan particular en la que se encontraba Chipre durante la época en que lo escribía. Pero también hay que señalar que debido a que la obra se encontraba inacabada, el autor no pudo llegar a revisarla.

No podríamos decir mucho más sin extendernos en desarrollos que no tienen aquí su lugar; pero el lector entenderá que sería un mal método basarse en este único texto –como a veces ocurre– para edificar un sistema político *ad mentem sancti Thomae*. El P. Chenu ya lo había dicho: "El *De Regno* es un tratado pe-

---

[31] Cf. H. F. Dondaine, Leonina, t. 42, pp. 424-425.

[32] Cf. Weisheipl, p. 213, nota 6, y c. 1, notas 65 y 67.

dagógico y moral para uso de un príncipe, no una obra orgánica de teoría política"[33]. Pensando en comentadores indiscretos que quieran utilizar el texto de forma unilateral, no está de más reproducir la advertencia de H. Dondaine: "Inacabado, quizás accidentado... este opúsculo se presenta en condiciones un poco difíciles; aconsejan prudencia y discreción en el recurso al texto como expresión del pensamiento del autor"[34].

5. La *Sententia Libri De anima*

Antes de dar por terminada esta estancia en Roma, hay que mencionar una última actividad de Tomás. A sus numerosas ocupaciones, encontró el modo de añadir todavía una más, en apariencia poco interesante, pero que en los años que le quedaban por venir le iba a dar un trabajo considerable: la de comentador de Aristóteles. Como ya mostró G. Verbeke, hay que situar el *Comentario al De anima* a finales de este período en Roma[35]. Cuando Tomás lo redacta, conoce en efecto la paráfrasis de Temistio sobre el tratado; pero Guillermo de Moerbeke no finalizó la traducción hasta el 22 de noviembre de 1267; Verbeke indicaba que todo este comentario era posterior a esa fecha, aunque pensaba que había que postergar el *terminus ante quem* de la obra a 1270. De tal forma que sólo el primer libro dataría de esta época romana (como decía Viterbo); al ser bruscamente interrumpida su estancia en Roma, habría tenido que finalizar los libros II y III en París.

Los trabajos más recientes del P. Gauthier confirman estos primeros resultados, pero también los complementan y los ratifican[36]. Señala que es la primera vez que Tomás utiliza la *translatio noua*, es decir, la revisión que Guillermo

---

[33] *BT,* 1927-1929 (2), n297, p. [334].

[34] Leonina, t. 42, p. 424; el texto se encuentra en las pp. 449-471; la trad. de M. M. Cottier, *Saint Thomas d'Aquin, Du Royaume, De Regno*, París, 1946, es anterior a la edición crítica; hay que señalar también la de C. Roguet, *Du gouvernement royal,* París, 1931, presentada con una introducción de Ch. Journet. Además de los estudios mencionados en nuestro c. I, notas 64 y 66, mencionemos también: L. Genicot, "Le De Regno: spéculations ou réalisme?", en *Aquinas and Problems of His Time*, pp. 3-17; W. Mohr, "Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De Regimine principum*", en *Virtus Politica, Festgabe...*, A. Hufnagel (ed.), pero estos dos trabajos son anteriores a la edición Leonina.

[35] G. Verbeke, "Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote", *RPL,* 1947 (45), pp. 314-338; "Note sur la date du Commentaire de S. Thomas au De anima d'Aristote", *RPL,* 1952 (50), pp. 56-63.

[36] R. A. Gauthier, *Préface* a *Sententia Libri De anima*, Leonina, t. 45/1, pp. 283*-288*, sobre todo.

realizó de la *Translatio uetus* del *De anima*. Como todavía tenía entre sus manos esta última cuando redactó la *Suma Contra Gentiles*, Tomás da testimonio de un conocimiento directo de la *Noua* (aunque en un texto deficiente) en las obras que aparecieron hacia 1268, es decir, además de la *Sentencia libri De anima*, la *Prima Pars*, las cuestiones *De anima* y *De spiritualibus creaturis*. Según parece, Guillermo había realizado al mismo tiempo la revisión de la *Translatio uetus* del *De anima* y la traducción de la paráfrasis de Temistio. Así es como, antes de finalizar 1267, Tomás pudo disponer de este nuevo material, y bien podríamos concluir que esto es lo que le hizo despertar su vocación de comentador. Debió realizar su tarea con prontitud ya que se publicó en Italia antes de septiembre de 1268 (su marcha a París); numerosos manuscritos dan fe de la difusión de la misma en esta época y, cosa notable, se trata de los tres Libros al completo[37].

No sabríamos dar toda la importancia que tiene este último dato de la tradicción manuscrita; reduce a la nada todas las hipótesis anteriores. Y, sobre todo, la de Verbeke sobre la realización del *De anima* en París; pero también la de M. De Corte[38]. Éste, que fue el primero en descubrir que Tomás citaba literalmente a Temistio en su comentario, estaba también asombrado de la diferencia claramente perceptible en el género del comentario entre el primero y los dos últimos Libros: el primero era más técnico, los dos otros más doctrinales. Pensaba que Tomás enseñó dos veces el *De anima*: una primera en Italia antes de 1268, de la que no habríamos conservado más que los Libros II y III, y una segunda en París, de la que se conservó el Libro I, transmitido por Reginaldo. La publicación de los tres libros en Italia a partir 1268 es una prueba en contra de esta hipótesis; y hoy tenemos más constancia de que los comentarios de Aristóteles nunca fueron objeto de enseñanza oral. La diferencia en cuestión se explica simplemente por el propio carácter de los Libros de Aristóteles[39].

Añadamos al pasaje –pues hay lugar para ello–, que las hipótesis de Verbeke y De Corte quedan verificadas, al contrario, en el caso del *De sensu et sensato*. Siempre se supuso que Tomás había comentado este librito siguiendo las huellas del *De anima*, del cual es prolongación natural. Desde que el P. Gauthier subrayó que Tomás lo reenviaba a su propio *Comentario al De anima*, podemos

---

[37] Cf. R. A. Gauthier, *Préface*, Leonina, t. 45/1, pp. 285*-286*.

[38] M. de Corte, "Themistius et saint Thomas d'Aquin", *AHDLMA*, 1982 (7), pp. 47-83.

[39] Ver a este respecto las explicaciones circunstanciadas de Gauthier, Leonina, t. 45/1, pp. 275*-282*; no podemos apenas entrar en el contenido del *De anima*; podemos dirigirnos a una versión italiana: *Tommaso D'Aquino, Commentario al "De anima"*, traducción, estudio introductorio y notas de A. Caparello, 2 vols., Roma, 1975. Podemos ver también: L. Elders, "Le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De anima* d'Aristote", en *Autour de saint Thomas d'Aquin*, t. I, París-Brujas, 1987, pp. 55-56.

considerar esta posterioridad como un hecho probado. Pero aquí nos encontramos con un nuevo elemento: el *De sensu* no se difundió en Italia al mismo tiempo que los tres libros del *De anima*; por el contrario, sólo se conocía un ejemplar universitario parisino. Podemos concluir que si el comentario se inició en Roma antes de septiembre de 1268, tuvo que terminarse en París, en 1269 (antes de 1270, fecha del *De unitate intellectus*)[40].

Tendremos que volver más tarde sobre el trabajo de Tomás como comentador de Aristóteles, pero conviene decir aquí al menos unas palabras sobre lo que significa el nuevo papel que asume a partir de esta fecha; también podemos dar a su retrato intelectual y espiritual una pincelada decisiva. Antes que nada encontramos aquí la curiosidad y la disponibilidad intelectuales que ya mostró con relación a la herencia griega del cristianismo. Después de todo, ya conocía el *De anima* en la *Translatio vetus* y nada le impedía continuar sirviéndose de este texto que había considerado bueno durante tanto tiempo. Al contrario, cuestiona sus conocimientos, en especial, sobre el Primer Libro –consultando sistemáticamente la paráfrasis de Temistio– de la manera más radical posible.

Pero, ya que su tarea no era enseñarlo y tenía tantas obligaciones que cumplir, ¿por qué Tomás asumió este nuevo trabajo? Si nos unimos a Gauthier, la respuesta es simple y convincente: Tomás redactó entonces las cuestiones 75 a 89 de la *Prima Pars*, más o menos al mismo tiempo que redactaba las cuestiones *De anima* y *De spiritualibus creaturis*. Al centrarse toda su reflexión en los problemas del alma, la aparición de la traducción de Moerbeke era una invitación a profundizar en su conocimiento de Aristóteles. No abandonó, por tanto, su redacción de la *Suma*, más bien puso los medios para llevarla a buen término. "Santo Tomás se servirá tan bien de esta fórmula que la aplicará todavía, cuando, al margen de la *Secunda Pars* y de la *Suma Teológica*, escriba su *Comentario a la Ética*".

Pudieron pedirle otras actividades de este género debido a distintas circunstancias pero, en principio, hay que señalar que este trabajo "nació de la práctica de su oficio de teólogo": "Escritos para afinar los instrumentos de la reflexión teológica, los comentarios sobre Aristóteles fueron parte integrante de la obra del teólogo, y esto es particularmente cierto con relación al *Comentario al De anima*". Gauthier tiene, pues, razón al hacer notar: "Toda la obra de santo Tomás, incluso sus comentarios a Aristóteles, es apostólica por su propia natura-

---

40 R. A. Gauthier (ed.), *Sententia libri De sensu et sensato*, Leonina, t. 45/2; sabemos que este libro comporta dos tratados: 1) *De sensu exteriori*; 2) *De memoria et reminiscentia*. Para la fecha, ver el *Préface*, p. 127*-128*; el reenvío de Tomás a *In de Anima* (II c20, lin. 24-88, pp. 152-153, de Leonina, t. 45/1) se encuentra en *De sensu* I c4 (lin. 163, Leonina, t. 45/2, p. 30). Sobre esta edición, cf. R. Wielockx, "Thomas d'Aquin, commentaire du *De Sensu*", *Scriptorium*, 1987 (41), pp. 150-157.

leza, y es, en todo su desarrollo, exposición de la verdad como refutación del error"[41]. Sin conocer el trabajo de Gauthier, Weisheipl se une a él al señalar que Tomás no habría consagrado jamás a este trabajo el tiempo y las energías que empleó si no hubiera visto en ello una tarea apostólica urgente[42].

6. Guillermo de Moerbeke

Varias veces mencionado en estas últimas páginas, los historiadores asocian muy a menudo este nombre con el de Tomás de Aquino, lo que requiere algunas explicaciones. Máxime porque cuando, si bien el hombre es ahora un poco más conocido, los lugares comunes historiográficos ya caducados siguen, a pesar de ello, golpeando las memorias.

El dominico flamenco Guillermo de Moerbeke es un personaje célebre, ya que fue uno de los más productivos entre los traductores del griego al latín de numerosas obras filosóficas y científicas que van del siglo IV antes de Cristo al VI de nuestra era. Uno de sus biógrafos señala que el siglo XIII le debe "un aumento espectacular" de los conocimientos que encierran los tesoros de la civilización griega, gracias a su competencia y a su trabajo infatigable[43]. De hecho, la lista de sus traducciones es impresionante y su difusión da fe de su importancia[44].

Aunque no podamos entrar en detalles, hay que recordar lo poco que sabemos de su biografía, pues las fechas y los lugares tendrían aquí una importancia decisiva. Guillermo nació entre 1220 y 1235; en la primavera de 1260 se encontraba en Nicea (o en Nicles, en el Peloponeso); en otoño del mismo año en Tebas, donde los dominicos se instalaron desde 1253, y desde donde se encuentra datada su traducción del *De partibus animalium*. Su presencia está atestiguada en Viterbo, entonces residencia papal, desde el 22 de noviembre de

---

41 Leonina, t. 45/1, pp. 288*-294*; las citas hacen un reenvío a las pp. 288*-290*.

42 Weispheil, pp. 310-311.

43 L. Minio-Paluello, "Moerbeke, William of", *Dict. of Scientific Biography*, 1974 (9), pp. 434-440, cf. p. 434: "A spectacular widening and increase of Greek sources... were due to Moerbeke's insatiable desire to pass on to Latin-reading students the yet undiscovered or rediscovered treasures of Greek civilization, his extensive linguistic knowledge, his indefatigable search...".

44 Un congreso científico ha permitido concretar este tema, donde podremos encontrar muchos detalles en los que no podemos detenernos; cf. J. Brams y W. Vanhamel (ed.), *Guillaume de Moerbeke*, Colección de estudios con ocasión del 700 aniversario de su muerte (1286), Lovaina, 1989.

1267, fecha en la que firma la traducción del comentario de Temistio al *De anima* de Aristóteles; después una vez más en mayo de 1268. El 15 de junio de 1271, todavía en Viterbo, firma su traducción del comentario de Simplicio al *De caelo* de Aristóteles, con el título de penitenciario apostólico; es posible que haya ejercido esta función desde noviembre de 1267, pero esto no se encuentra ratificado por ningún documento.

En su calidad de penitenciario y de capellán del Papa, su presencia está atestiguada en Orvieto en 1272, donde se encuentra por aquel entonces la corte pontificia. Su conocimiento del griego le hace ser parte importante en el Concilio de Lyon, en mayo-julio de 1274. Desde abril de 1278 hasta su muerte, es decir, probablemente muchos meses antes del 26 de octubre de 1286 (fecha del nombramiento de su sucesor), será arzobispo de Corinto, pero no fallece en esta ciudad. Nos lo encontramos de nuevo en Italia desde finales de 1283, y quizás antes: encargado de una misión el 30 de diciembre de este mismo año por Martín IV, su presencia está atestiguada en Perusia en enero de 1284, donde probablemente falleció en la corte pontificia[45].

Estos pocos datos biográficos, más escasos todavía a principio de siglo, obligan a los historiadores del pasado a trazar muchas hipótesis sobre este tema; una de ellas se convirtió pronto en una especie de verdad oficial, respetada sin verificaciones desde muchas generaciones: Tomás habría sido nombrado en Orvieto, a petición de Urbano IV, no solamente para que enseñara en la curia romana, sino también para colaborar en el gran proyecto que el Papa había concebido de levantar los cimientos de un aristotelismo cristiano, y con ocasión del mismo habría provocado la colaboración de Tomás con Guillermo de Moerbeke, que se continuó más tarde en Viterbo[46]. El mismo Tomás habría instado a Guillermo a realizar su traducción para poder tener a mano las piezas necesarias de esta gran obra[47].

---

[45] Debemos estos datos a A. Paravicini-Bagliani, "Guillaume de Moerbeke et la cour pontificale", en *Guillaume de Moerbeke*, pp. 23-52; cf. "Nouvi documenti su Guglielmo de Moerbeke OP", *AFP*, 1982 (52), pp. 135-143; E. Panella, "Nuove testimonianze su Guglielmo da Moerbeke", *AFP*, 1986 (56), pp. 49-55.

[46] P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle, 1ère Partie: Etude critique*, ^{2}1911, pp. 39-41.

[47] Encontramos esta afirmación en una lista de obras de Tomás, que probablemente datan de 1312: "Fr. Wilhelmus Brabantinus, Corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophiae de graeco in latinum ad instantiam fratris Thomae" (*Catalogus Stamsensis*, G. Meersseman (ed.), *MOPH,* 1936, 18, p. 62, n 33); aunque no menciona el nombre de Guillermo, probablemente sea de aquí de donde Tocco saca su información: "procurauit [Thomas] quod fieret noua translatio que sententie Aristotilis continet clarius ueritatem" (*Ystoria,* 18, p. 252; Tocco, 17, p. 88).

Después de todo lo que hemos dicho hasta aquí, es fácil percibir los puntos débiles de una suposición así. En primer lugar, sabemos que Tomás no tuvo asignado en Orvieto el cargo de *lector* en la curia pontificia[48], sino el de Lector en el convento de sus hermanos. El Papa recurrió a él ocasionalmente. Además, en 1267, época en la que está atestiguada la presencia de Moerbeke en Viterbo, Tomás llevaba dos años asignado a Roma y ningún documento nos permite asegurar que pasó una temporada en Viterbo antes de su regreso a París.

Por otro lado, sabemos que Moerbeke había empezado su trabajo de traducción mucho tiempo antes de estar en Italia y que continuó con él después de la muerte de Tomás. Aunque es cierto que Tomás sacó mucho provecho de algunas traducciones de Moerbeke (no de todas, por supuesto) desde el momento en que se realizaron, es probable que ocurriera lo mismo con otros autores de la época. Pero el dato más notable para nuestro propósito ha sido descubierto por Gauthier con relación al *Comentario al De anima* de Aristóteles. Tomás fue uno de los primeros en utilizar la *Translatio noua* que Moerbeke llevó a cabo de este texto, pero sólo tuvo a su disposición un ejemplar imperfecto que le indujo a error sobre puntos a veces importantes[49]. Nada hubiera sido más sencillo para Tomás que consultar a Moerbeke si hubiera vivido en Viterbo en la misma época que él.

A pesar del intento reciente de C. Steel para salvar lo que podía ser la hipótesis de Mandonnet demostrando que incluso había relaciones privilegiadas entre los dos hombres[50], hay que constatar definitivamente que no tenemos ninguna prueba históricamente fiable de una colaboración tal entre Guillermo y Tomás. Todo lo más, podemos admitir, con Minio Paluello y Gauthier, la posibilidad de que hubiera encuentros ocasionales, debido a las breves estancias de Tomás en Viterbo en julio de 1267, con ocasión del Capítulo General de Bolonia, y en mayo de 1268 en el Capítulo de la provincia de Roma, cuando Guillermo se encontraba allí en calidad de penitenciario apostólico[51].

---

48 Cf. el capítulo VII, notas 4-6.

49 Cf. la lista y los comentarios de estos errores: Leonina, t. 45/1, pp. 176*-199*, y el esquema elocuente de la p. 175*; sabemos que la traducción manuscrita de las obras de Moerbeke, a menudo revisadas por él mismo, es más complicada; cf. la imagen que de ello tiene R. Wielokx, "Guillaume de Moerbeke réviseur de sa révision du "De anima", *RTAM*, 1987 (54), pp. 113-185; cf. J. Brams, "Guillaume de Moerbeke et Aristote", en J. Hamesse y M. Fattori (ed.), *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve-Casino, 1990, pp. 317-336.

50 C. Steel, "Guillaume de Moerbeke et saint Thomas", en *Guillaume de Moerbeke*, pp. 57-82.

51 El P. Gauthier ha vuelto varias veces sobre este tema; cf. sobre todo Leonina, t. 47/1, pp. 232*-234* y pp. 264*-265* (que Minio-Paluello califica como "best critical assessment" sobre la cuestión); t. 48, pp. XVIII-XX (versión francesa del anterior); "Quelques questions à propos du

La cuestión que todavía hay que plantear (pero que según los conocedores está aún sin dilucidar) sería si Moerbeke ejerció una influencia real en Tomás. En el plano doctrinal, habría que comprobar si una u otra de sus correcciones a las traducciones ya existentes tuvo efecto sobre una posición ya tomada por Tomás. En cuanto a los comentarios aristotélicos, si exceptuamos las traducciones originales de Moerbeke, que aportarían algo nuevo, habría que concluir que una de sus correcciones tuvo cierto impacto. En los dos casos, todavía está por comprobar; para ser completa debería intentar asegurarse de que la influencia ejercida fue adecuada en el sentido del auténtico Aristóteles pues, según el P. Gauthier, las correcciones de Moerbeke –marcado ya por la escolástica– no son siempre muy felices.

* * *

Así finaliza nuestra descripción de estos tres años pasados por el hermano Tomás de Aquino en Roma. Enviado allí en nombre de la obediencia ("en remisión de sus pecados"), no sólo se preocupó de la enseñanza de los hermanos que le fueron confiados, sino que mostró la seriedad con que asumió como propia su tarea de pedagogo, y a qué profundidad situó la reestructuración a la que estaba llamado. A su preocupación de educador debemos, finalmente, la *Suma Teológica*, que debía inmortalizar su nombre. Al mismo tiempo, está disponible para las tareas más ocasionales, y aunque nos es posible adivinar que para él eran una carga, es necesario dar fe de que honestamente se esforzó por satisfacer a quienes le solicitaban. Finalmente, en esta misma época emprendió su tarea de comentador de Aristóteles, que iba a ser parte, no descuidada, de su actividad, y todo ello en su preocupación de cumplir mejor su profesión principal al servicio de la verdad. Si recordamos que también predicó[52], debemos reconocer que sus dotes extraordinarias no permanecen inactivas, pero también entenderemos quizás un poco mejor el estado de agotamiento en que se encontrará antes de que transcurran diez años.

---

commentaire de S. Thomas sur le *De anima*", *Angelicum,* 1974 (51), pp. 419-472, cf. pp. 438-442 donde demuestra que Tomás jamás residió en Viterbo (hay que corregir, pues, sus textos anteriores en este sentido). Última reimpresión en R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. II, pp. 84-92.

52 De ello tenemos al menos un ejemplo: Tocco (*Ystoria,* 53, p. 365; Tocco, 53, pp. 126-127) comenta que Tomás predicó en Roma una semana santa; después de la predicación del día de Pascua, una mujer que padecía flujo de sangre se habría visto curada al tocar la capa del santo doctor e iría desde San Pedro hasta Santa Sabina para contarlo a Reginaldo; cf. Naples, 75, p. 369: Leonardo de Gaeta relata el mismo hecho, que dice saber del mismo Reginaldo, pero sitúa la predicación en Santa María la Mayor.

X

NUEVA ESTANCIA EN PARÍS
ENFRENTAMIENTOS DOCTRINALES

Aunque las ocupaciones de Tomás durante los años de Roma y Orvieto fueran numerosas, su producción literaria refleja una calma y serenidad que asombran. Se le adivina muchas veces sobrecargado, pero nunca impacientado ni irritado contra sus interlocutores directos. Aunque se enfrente, a veces, a ciertos errores –en la *Summa Contra Gentiles* o en el *Comentario al De anima*–, es una lucha de ideas con filósofos; no hay, frente a él, adversarios contemporáneos que amenacen la fe cristiana del pasado directamente. Esta situación va a cambiar cuando regresa a París. Las obras de este nuevo período son testimonio de una agitación que choca con el tono pacífico de las obras de la época anterior.

1. Fecha y lugar de la marcha de Tomás a París

¿En qué fecha volvió Tomás a París? Los historiadores han dudado mucho tiempo sobre este tema. Como muchos de los estudios están todavía en circulación, no será inútil, para información de nuestros lectores, citar estas investigaciones, aunque una gran parte ya esté superada.

En 1910, y con mucha perspicacia, Mandonnet resumía así los resultados de su investigación: "El conjunto de los datos establece que santo Tomás de Aquino volvió a enseñar como profesor en la Universidad de París probablemente durante el otoño de 1268 y, con plena seguridad, antes de la Pascua de 1269; entonces es cuando abrió su primera disputa quodlibetal, si no en Navidad, al menos cerca de la Pascua de este año escolar"[1]. Los historiadores de hoy han comprobado, precisado y confirmado esta intuición.

El problema, dentro de las afirmaciones de Mandonnet, no es la fecha de regreso, sino el punto de partida del viaje. La cuestión no carece de importancia,

---

[1] Mandonnet, *Siger*, I, p. 88 (ver también anteriores).

porque trata del lugar de residencia de su último año en Italia. Basándose en el dato de una admonición del Capítulo General de Bolonia (julio de 1267), que recomendaba a la provincia de Roma vigilar cuidadosamente para que en el convento de la ciudad donde se encontraba el Papa hubiese hermanos preparados intelectualmente[2], Mandonnet concluye que Tomás fue enviado a Viterbo, inmediatamente después de este Capítulo, porque la Curia Pontificia se encontraba allí. De hecho, como ha observado Gauthier[3], el texto no habla de Tomás ni de Viterbo, y por tanto esa conclusión no está basada en ningún documento, sino que es pura inferencia imaginativa.

Aunque muchos historiadores mantuvieron la posición de Mandonnet[4], nada permite pensar que Tomás hubiera abandonado Roma sino durante las cortas ausencias motivadas por los Capítulos a los que tenía el deber de asistir; hay que concluir, pues, que permaneció en Roma hasta su marcha a París[5].

Ningún texto permite precisar con exactitud la fecha de este regreso a París. Mandonnet, que situaba el punto de partida en Viterbo, fijaba la salida a mitad de noviembre de 1268 y la llegada en enero[6]. Y como Tomás había predicado dos sermones por Adviento en Bolonia y Milán, proponía situar estas predicaciones en diciembre de 1268, en el camino de regreso, que Tomás haría por los Alpes.

---

[2] *MOPH*, t. 3, p. 138: "Prior provincialis Romane provincie diligenter provideat. Ut conventus, ubi curia fuerit, fratres idoneos habeat secundum exigenciam, priorem specialiter et lectorem".

[3] Gauthier, "Quelques questions", pp. 438-442, ha delimitado la historia instructiva de esta "estancia" en Viterbo; es el erudito alemán J. A. Endres quien habla en primer lugar (en 1910) para agradecer al P. Mandonnet el haberle revelado el sentido del texto del capítulo de Bolonia; para Mandonnet el hecho ya estaba fijado desde entonces y sin dar pruebas de antemano, resumía así la situación: "Por deseo de Clemente IV es llamado (de Roma) a la Curia, y reside en Viterbo desde el otoño de 1267 hasta noviembre de 1268, de donde es enviado para enseñar una segunda vez en la Universidad de París" ("Chronologie sommaire", p. 144); podemos ver después de la lectura de esta página que el elemento determinante de la teoría era la función (supuesta) de Tomás como "lector en la Curia Pontificia"; con este mismo fin residió en Anagni, antes de llegar a Orvieto, durante los años 1259-1261, aunque no pueda citarse ningún documento como apoyo de esta deducción.

[4] WN, p. 147; Weisheipl ha vuelto sobre este tema en su edición revisada (cf. pp. 257-258, n. 62) pero, aunque a veces se expresa de forma hipotética, parece no haberse dado cuenta de la fuerza de la argumentación contraria a la suya.

[5] Es posible situar, en el capítulo de sus desplazamientos desde Roma, una visita con ocasión de una fiesta de Navidad al castillo de La Molara, sobre la vía Latina, un poco más allá de Grottaferrata, por invitación del cardenal Ricardo de Annibaldis; la predicación de Tomás habría provocado la conversión de dos invitados judíos del cardenal (Naples, 86, pp. 389-391).

[6] "Thomas d'Aquin lecteur", pp. 26-31.

Walz y Verbeke, desde hace tiempo, han puesto en duda tanto estos datos propuestos de la predicación, como la verosimilitud de esa travesía de los Alpes en pleno invierno[7]; generalmente se hacía durante estaciones más benignas. En cuanto a la predicación de Adviento en Bolonia y Milán, podría situarse sin ningún problema, tal y como sugiere Tugwell, en diciembre de 1259, es decir, unos años antes, en el momento en que Tomás volvía a Italia, después de su primer año de enseñanza en París[8].

Después de un detenido examen del informe, el P. Gauthier llegó a la conclusión de que la salida de Roma (y no de Viterbo) pudo muy bien haber tenido lugar unos meses antes. Habiendo acabado el *Comentario al De anima*, que ya era objeto de publicación en Italia en el otoño de 1268, nada se opone a que Tomás haya podido marchar en esa fecha (probablemente en septiembre)[9].

Gauthier se adhiere aquí a la opinión que ya había aceptado G. Verbeke por otro camino, quien pensaba incluso poder precisar que Tomás debía haber partido antes del 12 de septiembre de 1268. A esto se puede añadir el dato de la invasión de Roma por Conradino, en julio de 1268 (Santa Sabina había sido ocupada), lo cual era un motivo más para pensar en una marcha anticipada[10]. Para Gauthier el tema no ofrece ninguna duda: Tomás abandonó Roma en esta época y viajó a Francia en barco (el relato de una tempestad que sufrieron él y sus compañeros puede tratarse de una tempestad de equinocio)[11].

Esta solución, que ahorraba tiempo y fatiga (Tomás pudo embarcar en Civitavecchia, desembarcar en Aignes-Martes y remontar el Ródano en barco), presenta ante nuestros ojos la ventaja de colmar un vacío de varios meses en la ocupación de la segunda cátedra dominicana en París. Mandonnet y otros atribuían esta cátedra a Tomás desde su llegada en enero de 1269, pero no sabían decir quién había sido su titular al principio del curso universitario 1268-1269. Mandonnet había creído poderla atribuir al maestro Gerardo Reveri, del que no se sabe más que murió en Saint-Jacques mientras era regente. Esta muerte ha-

---

7 A. Walz, "Wege des Aquinatem", *Historiches Jahrbuch*, 1958 (77), pp. 221-228; cf. p. 135; cf. WN, p. 151; G. Verbeke, *Jean Philopon, Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain-París, pp. LXXIII-LXXV, n. 9.

8 Tugwell, p. 221.

9 Gauthier, Leonina, t 45/1, pp. 286*-287*.

10 Cf. A. Fliche, C. Thouzellier, Y. Azias, *La chrétienté romaine (1198-1274), Hist. de l'Église*, 10, París, 1950, pp. 442 ss.

11 *Ystoria*, 38, p. 321 (Tocco, 38, pp. 111-12); Le Brun-Gouanvic enumera una serie de autores según quienes este tercer viaje a París se hizo por mar.

bría sido causa del retorno anticipado de Tomás. Pero esta muerte ocurrió diez años antes[12].

Así pues, la hipótesis que hace salir a Tomás lo antes posible y desplazarse por el medio más rápido permitiría que estuviese en París para el 14 de septiembre, comienzo oficial del año escolar. Incorpora la primera intuición de Mandonnet, pero desprovista de las invenciones extrañas que la oscurecían. Parece, pues, que se puede afirmar, con una certeza histórica razonablemente fundada, que Tomás enseñó durante un año casi completo, y que para hablar de este segundo período de enseñanza en París hay que señalar las fechas de 1268 a 1272[13].

2. Los motivos de que Tomás regresara a París

Sólo podemos hacer conjeturas sobre las razones que pudieron motivar la llamada de Tomás a París. Para Mandonnet, la crisis averroísta era la razón principal; Weisheipl piensa más bien que se trata de un recrudecimiento de la agitación de los seculares contra los mendicantes[14]. Verbeke resume la situación añadiendo un tercer motivo: "De regreso a París, Tomás tenía que luchar al mismo tiempo en tres frentes: debía combatir a los conservadores de la Facultad de Teología; en sentido inverso, tenía que oponerse al monopsiquismo averroísta; finalmente, tenía que defender a las órdenes mendicantes de los seculares, que querían excluirlos de la enseñanza universitaria"[15].

Llama mucho la atención que este mismo año de 1268, san Buenaventura, hablando de algunos errores que amenazaban a la fe cristiana, denunciase, por su parte, un triple peligro: "la eternidad del mundo, la *necessitas fatalis*, es decir, el determinismo de la voluntad por los astros, la unicidad del entendimiento para todos los hombres. Este último error es el peor, añadió, pues comprende los otros dos"[16]. Aunque Buenaventura se refiera todavía a errores contemporáneos, nos encontramos muy cerca de los errores a los que Tomás tendrá que contestar. No obstante su capacidad de trabajo, su asombrosa concentración y la

---

12 Mandonnet, "Thomas d'Aquin lecteur", p. 33; el texto del epitafio que cita Mandonnet, como apoyo de su hipótesis, manifiesta por tanto: *MCCLIX die... februarii*; Glorieux habla de febrero de 1260; cf. *Répertoire*, I, en pp. 228-229 y n. 23, p. 123: Gérard Reveri.

13 Tugwell, p. 221 y notas 249-250, p. 317, también llega a la misma conclusión.

14 Mandonnet, *Siger*, t. I, p. 88; "Thomas d'Aquin lecteur", pp. 31-38; Weisheipl, p. 265.

15 Verbeke, *Jean Philopon*, pp. LXXIV-LXXV.

16 S. Buenaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, VII, n. 16-19, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, pp. 495-496.

facultad que tenía de dictar a tres e incluso cuatro secretarios a la vez[17], la solución de los nuevos errores y los trabajos en curso, era más de lo que necesitaba para tenerle ocupado a él y a todo su equipo.

El primer frente en el que Tomás tuvo que luchar fue el de la defensa de la vida religiosa mendicante. Ya hemos hablado antes en profundidad de este tema; recordemos ahora simplemente que es la época del *De perfectione spiritualis vitae* (que empieza en 1279) y del *Contra retrahentes* (entre la Cuaresma y el verano de 1271). Podemos añadir que Tomás utilizaba todos los medios a su disposición, pues sus escritos iban acompañados de otras intervenciones ante todo orales, y también escritas, de disputas quodlibetales (*Quodlibeto* II a V entre la Navidad de 1269 y la de 1271), de sermones universitarios, como el *Osanna filio David*, que contiene los argumentos del *Contra retrahentes*[18].

En esta primera batalla, Tomás y los dominicos en general, lo mismo que los franciscanos, luchan contra los seculares, su enemigo común, que no hace distinción entre ellos. Un testimonio entre otros, es el aportado por las refutaciones de Nicolás de Lisieux, que responde al mismo tiempo a una *Quaestio* de Juan Pecham sobre la perfección evangélica de la pobreza, y el *Contra retrahentes* de Tomás. Estos dos escritos, aunque tienen títulos propios, están uno al lado del otro en los manuscritos bajo un título abreviado común: *Contra Pecham et Thoman*[19], lo cual no deja de tener cierta ironía, porque el franciscano inglés, Juan Pecham, que comienza su enseñanza en París poco después del regreso de Tomás, y que llegará ser arzobispo de Canterbury, es también uno de los más feroces adversarios de Tomás, representante de la tendencia conservadora agustiniana frente a las nuevas ideas aristotélicas. La historia ha conservado testimonios inequívocos de esta oposición de Pecham hacia Tomás: que son en defensa de éste, si vienen de los dominicos[20], o en contra, si es Pecham mismo el que

---

[17] Es un tema sobre el que tendremos que volver; ver c. XII: *Tomás y sus secretarios.*

[18] Cf. Käppeli, *Una raccolta*, pp. 65-68 y pp. 72-88; Leonina, t. 41, p. C 7.

[19] Por lo que sabemos, están todavía inéditos, pero podemos ver la carta que envió Nicolás a Guillermo de Saint-Amour y la respuesta de este último en *Chartul.*, n. 439-440, pp. 495-499; ver también I. Brady, art. "Jean Pecham", *DS*, 1974 (8), p. 647; Leonina, t. 41, p. C 5; recordemos también P. Glorieux, "Une ofensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d'Aquin", *BLE*, 1938 (39), pp. 121-129, que edita el dato revelado por Nicolás de los errores que contiene el *De perfectione* y el *Quodlibet* III de la Pascua de 1270.

[20] Bartolomeo de Capua dijo a muchos dominicos que Juan y Tomás se enfrentaron con ocasión de una disputa en París y que "dictus frater Iohannes exasperaret eundem fratrem Thomam *verbis ampullosis et tumidis*, nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis set semper cum dulcedine et humanitate respondit", Naples, 77, p. 374; cf. *Ystoria*, 26, pp. 284-285; Tocco, 26, pp. 99-100.

habla[21]. Puede considerarse el caso de *De aeternitate mundi* como emblemático de esta situación.

3. El *De aeternitate mundi*

Este informe es actualmente uno de los más trabajados por los especialistas, lo mismo respecto a la situación histórica del opúsculo, que a su contenido, pues, a falta de argumentos externos decisivos, hay que recurrir a elementos de crítica interna[22].

La cuestión de la eternidad del mundo estaba a la orden del día desde que la introducción de la filosofía de Aristóteles la había puesto en un primer plano[23]. La mayor parte de los teólogos de esta época, entre ellos Buenaventura y Pecham, declaraban que era impensable, y que era fácil demostrar, con razones muy eficaces[24], que el mundo había tenido un principio. Para Tomás, por el contrario, sólo la fe podía sostener que el mundo había tenido un principio, y no era posible encontrar pruebas racionales: *mundus non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut ut supra de mysterio Trinitatis dictum est*[25]. Eso no le impedía, naturalmente, sostener la dependencia fundamental y permanente del mundo con relación a Dios. Esta tesis es la que To-

---

[21] Disponemos de tres títulos en los que Pecham habla del hermano Tomás como *bone memorie* e incluso *sancte memorie* y alaba su humildad (*Chartul.*, n. 517, 518, 523, pp. 624-627, pp. 634-635).

[22] Independientemente de la discusión que acabamos de recordar, señalemos el interés del simposio celebrado en Nimegas en 1986: *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, J. B. M. Wissink (ed.), Leiden, 1990, que es buen testimonio de esta actualidad.

[23] Remitámonos a L. Bianchi, *L'errore di Aristotele, La polemica contro l'aeternità del mondo nel XIII secolo*, Florencia, 1984, así como a R. C. Dales, *Medieval Discussion of the Eternity of the World*, Leiden, 1990.

[24] Encontraremos el texto de Pecham editado por Brady (nota 29) o bien en R. C. Dales y O. Argerami (eds.), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden, 1991, pp. 69-87; este informe parece estar compuesto de quince textos espaciados desde Guillermo de Durham (finales de años 1220) hasta Juan de Jandún (1315), sin incluir los de Tomás ni los de Buenaventura. Se completará por S. F. Brown, "The Eternity of the world Discussion in Early Oxford", *MM*, 1991 (21/1), pp. 259-280, que estudia a Roberto Grosseteste, Richard Fischacre y Richard Rufus y edita un texto de este último (*In II Sent* d1 q1).

[25] *STh* I q46 a2.

más defendía ya en las *Sentencias* y no abandonará nunca, y que en el *De aeternitate mundi* vuelve a mantener con fuerza bajo una nueva perspectiva[26].

La fecha de este opúsculo es muy debatida entre los eruditos desde hace mucho tiempo. En el contexto que acabamos de citar, Mandonnet la había situado durante la segunda enseñanza en París, concretamente en 1270. Esta época, en efecto, vivió una exasperación creciente de la controversia, que finalizará provisionalmente con la condena pronunciada por Esteban Tempier, arzobispo de París, el 12 de diciembre de 1270[27]. Mandonnet admite, no obstante, que el opúsculo podía situarse uno o dos años más tarde. La verosimilitud de esta opinión ha hecho que sea adoptada por la mayoría de los especialistas, con la excepción de las voces discordantes de F. Pelster, F. Hendriekx y P. Bukovski (que querían situarlo antes: entre las *Sentencias* y la *Suma*).

También la edición Leonina es de la misma opinión[28]. Más aún: Ignacio Brady, buscando un contexto más preciso, publicó un ensayo original con ocasión del séptimo centenario de la muerte de Tomás. Proponía considerar el *De aeternitate mundi* como una réplica dirigida contra Juan Pecham, y de ahí se habría pasado inmediatamente a la disputa de la que hablan Tocco y Bartolomé de Capua[29].

En su lección inaugural, en presencia de Gerardo de Abbeville y de Tomás de Aquino, Pecham sostuvo con vigor la tesis opuesta a la de Tomás a propósito de la eternidad del mundo. Por respeto al candidato a Maestro, Tomás guarda silencio. A la salida de la ceremonia, sus alumnos, indignados, le piden que intervenga. Al día siguiente, pues, cuando Pecham hace la *resumptio* de su tesis expuesta la víspera, Tomás interviene con mucha calma, pero con firmeza, y demuestra a su oponente la fragilidad de su posición. No ha quedado nada de esta intervención oral, pero poco después escribe su *De aternitate mundi*. Muy

---

[26] Cf. *In II Sent* d1 q1 a5, donde responde a Buenaventura; *CG* II c32-38; *De Pot* q3 a17; *STh* I q46 a2.

[27] *Chartul.*, n. 432, p. 487, prop. 5: "Quod mundus est eternus".

[28] Leonina, t. 43, pp. 54-58 (la introducción de H. F. Dondaine, con las indicaciones bibliográficas anteriores a 1976) y pp. 85-89 (el texto); trad. francesa del abad Bandel, en *Opuscules de S. Thomas d'Aquin*, Vrin-Reprise 6, París, 1984, Bukovski volvió sobre el tema en una fecha posterior, ver sobre todo: "Rejecting Mandonnet's Dating of St. Thoma's De aeternitate mundi", *Gregorianum*, 1990 (71), pp. 763-775.

[29] I. Bray, "John Pecham and the Background of Aquina's *De aeternitate Mundi*", en *Commemorative Studies*, II, pp. 141-178; con la edición del texto de Pecham; cf. *Ystoria*, 26, pp. 284-285 (Tocco, 26, pp. 99-100); Naples, 77, p. 374; hay que añadir que, entre todos los discípulos que instan a Tomás para intervenir, no aparece su propio bachiller sentenciario, quien, este mismo año 1270-1271, considera que los razonamientos alegados no son *cogentes*, prefiriendo él mismo atenerse a la opinión común (opuesta a la de Tomás), cf. Leonina, t. 42, p. 56, n. 10.

probablemente, el opúsculo vuelve a presentar los mismos argumentos que Tomás había desarrollado oralmente y refuta, uno por uno, los argumentos de Pecham.

Weisheipl, después de haber seguido, al principio, la opinión de Brady, vuelve a revisar el tema a fondo[30]. Llega a varias conclusiones, la primera de las cuales, aunque sea lateral al hilo directo de la conclusión, no carece de interés, pues sostiene que este opúsculo no es un escrito filosófico, sino teológico[31]. En segundo lugar, Weisheipl piensa que no es necesario buscar en él una refutación directa de algo, sino que es simplemente una manifestación doctrinal clara de que Tomás ha llegado a la madurez. Aunque en el opúsculo se puedan reconocer los argumentos de Pecham, de hecho afectan indistintamente a todos los adversarios de Tomás, pues en realidad las mismas razones se encuentran un poco en todas partes, como si fuese bien común de todos aquellos a los que inquieta la importante presencia de Aristóteles en este asunto.

Con relación a la fecha, Weisheipl aprovecha un estudio de John F. Wippel, que ha situado en su perspectiva cronológica todos y cada uno de los textos en que Tomás habla del tema[32]. Este autor ha observado que Tomás no mantuvo siempre la misma postura. Al principio, influenciado por Maimónides, que combatió la tesis de Aristóteles, Tomás creía que el filósofo consideraba sus propios argumentos como probables solamente; al no querer darles una fuerza mayor que la del mismo autor, Tomás se conformará con decir que no es posible demostrar perentoriamente el principio o el no principio del mundo. Pero después de haber estudiado y comentado *Física* VIII, Tomás se da cuenta de que la convicción de Aristóteles era mucho más firme y apremiante que la que había pensado[33]. Esta nueva certeza encuentra su expresión en nuestro opúsculo:

---

[30] J. A. Weisheipl, "The Date and Context of Aquinas's *De aeternitate mundi*", en *Graceful Reason. Essays... Presented to Joseph Owens*, L. P. Gerson (ed.), Toronto, 1983, pp. 239-271, con un *status quaestionis* muy esmerado.

[31] F. J. A. De Grijs se une a él aquí, y con razón –a nuestro parecer– en: "The Theological Character of Aquinas' *De aeternitate Mundi*", en Wissink, *The eternity*, pp. 1-8; aunque J. A. Aertsen combate esta posición: "The Eternity of the World: the Believing and the Philosophical Thomas. Some Comments", en *The eternity*, pp. 9-19.

[32] J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984, pp. 191-214: "Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation"; este estudio había aparecido anteriormente con el título: "Did Thomas Aquinas defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revised)", *Journal of the History of Philosophy*, 1981 (19), pp. 21-37; con un recuerdo circunstancial de las posiciones presentes.

[33] *In Phys* VIII lect2 (ed. P. M. Maggiolo), Turín, 1954, n986: "...perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur [Aristóteles] ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII Metaphys: *unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum*"; podemos ver aquí:

la no eternidad del mundo no estaba demostrada, incluso es posible un mundo eternamente creado[34].

El interés de esta conclusión para con nuestra búsqueda de la fecha es que sitúa el *De aeternitate mundi* poco después del *Comentario a la Física* (1268-1269), y confirma, pues, lo tardío de la fecha, si no exactamente en los mismos términos que Mandonnet, al menos con una nueva fuerza, pues podemos demostrar que se sitúa al final de toda una evolución de Tomás. A nuestro entender, y contrariamente a lo que cree Weisheipl, eso no obliga del todo a renunciar a la lectura que hace Brady, que presenta el mérito de enmarcar el opúsculo en un contexto plausible[35]. El debate con Pecham había empujado a Tomás a expresar con claridad la certeza conseguida por su frecuente estudio de Aristóteles[36].

4. La unicidad de la forma substancial

Después de lo que acabamos de exponer, comprendemos que Pecham tuviese guardado un recuerdo poco grato de Tomás; pero lo que oponía a los dos Maestros era mucho más grave que una simple cuestión de opinión personal. Se ha hablado de agustinismo contra aristotelismo; esto es cierto sólo en parte. Hoy día se reconoce que los que defendían la pluralidad de formas pretendían también pertenecer a la escuela de Aristóteles; en cuanto a Tomás, también puede decirse de él que es descendiente auténtico de Agustín[37]. Con más razón san Buenaventura veía en el contraste de estas opiniones intelectuales un doble reflejo de las diferencias de espíritu entre las dos grandes órdenes: "Unos (los

---

C. Stroick, "Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des Thomas von Aquin", *RTAM*, 1984 (51), pp. 43-68.

[34] He aquí los textos revisados por J. F. Wippel: *In II Sent* d1 q1 a5; *CG* II c31-38; *De Pot* q3 a17; *Compendium theologiae,* I 98-99; *STh* I q46; *Quodl* III q14 a2; *De aeternitate mundi*; *Quodl* XII q6 a1 (restablecemos el orden cronológico más probable teniendo en cuenta nuestras opciones). Esta posición de Wippel ha sido contestada por T. Bukovski, "Understanding St. Thomas on the Eternity of the World Help from Giles of Rome", *RTAM*, 1991 (58), pp. 113-125, para quien Tomás habría tenido la misma posición a lo largo de toda su carrera.

[35] El mismo Wippel se adapta muy bien, cf. p. 213.

[36] Weisheipl, "The Date", p. 249, aprovechaba ciertas inexactitudes de Tocco para concluir que no se podía tratar de la *resumptio* de Pecham; Brady había respondido por adelantado a esta cuestión señalando que no se podía tomar la narración de Tocco al pie de la letra, ya que es muy poco corriente entre las costumbres universitarias de París.

[37] Cf. L. Elders, "Les citations de saint Agustin dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin", *Doctor communis*, 1987 (40), pp. 115-167.

predicadores, seguro), se aplican ante todo a la *especulación*, de donde incluso procede el nombre, y en segundo lugar a la *unción*; y otros (los menores), atienden ante todo a la *unción* y después a la *especulación*"[38].

Pero esto no basta para explicar la violencia de los enfrentamientos, pues incluso muchos dominicos se oponían a Tomás en estos mismos temas, como es el caso de Roberto Kilwardby. Estaban convencidos de que la tesis de Tomás sobre la unicidad de la forma substancial y la eternidad del mundo ponían en peligro su fe. Sobre la eternidad del mundo, ya hemos visto que Tomás no estaba convencido de que pusiera la fe en peligro, y perseveró en ello hasta el final. Con la unicidad de la forma substancial, el debate se desplazaba del dominio de la Teología de la creación al de la Antropología.

Lejos de ser nuevo en nuestra época, el problema ocupó los espíritus desde hace 50 años. Odon Lottin creía poder afirmar que alrededor de 1230 –en pensadores como Rolando de Cremona, Felipe el Canciller, Juan de Rochelle e incluso Alejandro de Hales– existía una verdadera unanimidad contra la pluralidad de formas, y que dudaban en hacer valer la autoridad de san Agustín a su favor, aunque se consideraba más bien como característica del filósofo judío Avicebrón (Ibn Gabirol)[39].

Muchos trabajos que salieron a la luz después[40] han modificado esta primera aproximación y muestran, por el contrario, que en la primera escolástica reinaba una gran diversidad en esta materia, y que los partidarios de la pluralidad de formas decían que no sólo Avicebrón, sino también sobre todo Avicena, y a través de él Al-Farabi, eran de esa opinión[41]. En cuanto a san Agustín, la incertidumbre de su opinión sobre el tema llevaba a los que querían reclamar su auto-

---

38 "Alii principaliter intendut *speculationi*, a quo etiam nomen acceperunt, et postea *unctioni*. Alii principaliter *unctioni* et postea *speculationi*" (*In Hexaemeron*, XXII 21, *Opera*, ed. Quaracchi, t. V, 1981, p. 440).

39 O. Lottin, "La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin", *RNS*, 1932 (34), pp. 449-467, con mención de distintos trabajos anteriores.

40 Además de Zavalloni y Bazán, citados anteriormente, mencionemos únicamente a D. A. Callus, "The Origins of the Problem of the Unity of Form", *The Thomist*, 1961 (24), pp. 256-285; remitámonos especialmente a E. H. Weber, *La personne humaine au XIIIème siècle*, Bibl. Thomiste 46, París, 1991, pp. 17-119 (período antes de Tomás), pp. 120-198 (Alberto y Tomás): bibliografía reciente, pero ver también nota 63.

41 R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédites et études critiques*, Philosophes médievaux 2, Lovaina, 1951; relacionándolo con numerosos puntos a los adquiridos sobre este estudio fundamental, B. Bazán, "Pluralisme de formes ou dualisme de substances. La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme", *RPL*, 1969 (67), pp. 31-73, piensa que es mejor hablar de un dualismo de substancias para caracterizar la época pre-tomista.

ridad a intentar conciliarle con la doctrina aristotélica. Así se había llegado a identificar la doctrina tradicional, antes de la llegada de santo Tomás, con la de un *aristotelismo ecléctico*[42] y, de una forma más matizada, con un *aristotelismo ecléctico neoplatonizante* revalorizando de nuevo la influencia de Avicebrón[43].

Visto ya el plano estrictamente filosófico, vemos que la discusión era más aguda al pasar al dominio teológico. El punto de cristalización de la querella es una de esas cuestiones cuyo secreto guardan los escolásticos[44]. Aparece bajo formas diversas en las *Quodlibetales* que Tomás debió redactar durante la cuaresma y el Adviento en los años 1269-1270. En el origen hay una cuestión anodina a primera vista: "Las formas anteriores, ¿quedan anuladas con la llegada del alma intelectual? Esta primera cuestión comprende otras aparentemente gratuitas: "Cristo ¿ha permanecido hombre durante los tres días que estuvo en la tumba?", o incluso: "el ojo de Cristo después de su muerte, ¿era ojo *realmente* o sólo de forma equívoca?; o esta otra en la que hay que detenerse un instante: "El cuerpo de Cristo, ¿es numéricamente el mismo en la cruz y en la tumba?"[45]. La insistencia en estas preguntas indica la preocupación de los espíritus; en apa-

---

42 Podemos sin duda discutir una u otra etiqueta, pero la forma en que Zavallioni resume las distintas posiciones tiene al menos el mérito de matizar sensiblemente una visión demasiado maniquea de la situación: el debate doctrinal de los escolásticos del siglo XIII no trata del *agustinismo* y el *aristotelismo*, sino de la *doctrina tradicional* y la *doctrina tomista*. La doctrina tradicional se incorpora, como la doctrina tomista, en concepciones de origen aristotélico. La expresión que mejor podría caracterizar la doctrina tradicional sería la del *aristotelismo ecléctico*, para oponerla al *aristotelismo radical* de Siger de Brabante y al *aristotelismo personal* de santo Tomás. El aristotelismo ecléctico presenta un matiz diferente según los distintos autores que siguen la influencia predominante que experimentan. Así, podremos hablar de un *aristotelismo neoplatónico* en Tomás de York, san Buenaventura y Roger Marston, y de un *aristotelismo agustino-avicenista* en Ricardo de Mediavilla (Zavalloni, *Richard*, p. 472).

43 Es la posición de Bazán (nota 41), que se une, a este respecto, con F. Van Steenberghen, *La philosophie*, pp. 181 ss (^{2}1991, pp. 169 ss.).

44 Antes de nuestra época veremos: A. M. Landgraf, "Das Problem Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis in der Frühscholastik", en *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, pp. 109-158.

45 Cf. *Quodl* I q4 a1 [6] (Cuaresma de 1269): "Utrum formae praecedentes corrumpuntur per adventum animae?"; II q1 a1 (Adviento de 1269): "Utrum Christus idem in triduo 'mortis' fuerit homo?"; III q2 a2 [4] (Cuaresma 1270): "Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus equivoce?"; IV q5 a1 [8] (Cuaresma de 1271): "Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero?"; recordaremos que estos títulos no los dió Tomás, sino que proceden del mismo texto de la cuestión. Zavalloni (pp. 487-489) cree poder descubrir una evolución entre el *Quodl* III y el *Quodl* IV que se encuentran en una parte y otra de la condena episcopal de diciembre de 1270. Mientras que en el primer caso, Tomás concluye que el ojo de Cristo no era ojo más que de forma equívoca, como ojo muerto, la condena le habría conducido a insistir sobre la identidad del cuerpo vivo y el cadaver de Cristo". Sin duda, pero hay que añadir con él: diferencia verbal más que doctrinal.

riencia fútiles para un moderno, realmente encubren problemas fundamentales de antropología cristológica, y el que quiera profundizar por ejemplo en la q50 de la *Tertia Pars* se dará cuenta de ello inmediatamente[46]. En el artículo 5º Tomás vuelve a presentar la cuestión que ya había estudiado bajo diversas formas en los *Quodlibetos*: "El cuerpo de Cristo, ¿permanece numéricamente el mismo antes y después de la muerte?".

Resumiendo la cuestión de forma muy sumaria, según Tomás –conforme a la doctrina hilemórfica recibida de Aristóteles– el alma intelectiva es la única forma substancial del compuesto humano y ejerce esta función en los diferentes niveles de la vida del compuesto: vegetativo, sensitivo e intelectual. Sus adversarios defendían, por el contrario, una pluralidad de formas considerando los diversos niveles; y, según ellos, la doctrina de Tomás era herética, pues negaba la identidad numérica del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte. En efecto, siendo el alma la única forma del cuerpo, y estando el cuerpo momentáneamente privado de ella por la muerte, no se podía decir que el cuerpo muerto fuera el mismo que el de Cristo vivo. Había pues que admitir, además del alma, una "forma corporal" (*forma corporeitatis*) que, permaneciendo la misma y siendo inherente al cuerpo, tanto antes como después de la muerte, podía así asegurar la continuidad y la unidad entre los dos estados del cuerpo de Cristo.

Lo mismo que sus adversarios, Tomás no duda de la identidad numérica del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte; sin embargo, para él no es una forma corporal la que conserva la identidad, sino la unión hipostática. Un ser permanece numéricamente el mismo –explica– cuando tiene el mismo supuesto, es decir, la misma hipóstasis. Está muy claro, añade, que el cuerpo de Cristo, vivo o muerto, no ha tenido jamás otra hipóstasis que la del Verbo, pues la unión hipostática de la persona del Verbo a su alma y a su cuerpo no ha desaparecido por la muerte de Jesús. El cuerpo y el alma de Jesús han conservado su relación con la única persona del Verbo, y es éste quien ha mantenido su identidad numérica. No hay, pues, necesidad alguna de invocar una hipotética forma corporal allí donde contamos con la garantía de un dato dogmático, totalmente cierto, adquirido desde la época de la lucha contra el apolinarismo: la permanencia de la unión hipostática más allá de la muerte[47].

---

46 Sobre esta cuestión trata Pecham en su *Quodl* IV q2, *responsio* (ed. G. J. Etzkorn, Grottaferrata, 1989, pp. 197-198; cf. L. J. Bataillon, *RSPT,* 1991 (75), p. 510.

47 Cf. *STh* III q50 a5, con las respuestas a las objecciones; encontraremos un resumen de la cuestión y de su postura bajo la pluma de P. Synave, *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique,* Revue des Jeunes, *Vie de Jésus*, t. IV, París, 1931, p. 1931, pp. 345-354, Apéndice II: "Le corps du Christ pendant les trois jours de sa mort"; cf. también L. B. Gillon, "La pluralité des formes", art. "Thomas d'Aquin", *DTC*, 1946 (15/1), col. 678-684.

5. El *De unitate intellectus*

En el extremo opuesto al de los conservadores, Tomás tuvo también que combatir lo que se ha convenido en llamar "averroísmo". La condena que el obispo de París, E. Tempier, hizo de esta tendencia heterodoxa el 10 de diciembre de 1270 unió los errores en trece proposiciones. Nosotros las podemos reunir en cuatro temas principales: eternidad del mundo, negación de la providencia universal de Dios, unicidad del alma intelectiva para todos los hombres (monopsiquismo) y determinismo[48]. Sus representantes se encontraban sobre todo en la Facultad de Artes y se nombraba a Siger de Brabante como el más conocido[49]. Los trabajos recientes muestran la excesiva importancia que se le dio a este hombre que empieza a publicar en 1265; aunque sus escritos han suministrado la mayor parte de las proposiciones condenadas en 1270 y en 1277 por el obispo de París, no es el único afectado, y la falta de documentos publicados no debe llevarnos a un error de perspectiva[50]. A medida que vamos conociendo mejor este período nos damos cuenta de que Boecio de Dacia y algunos otros, estaban también afectados, y Boecio no era menos importante que Siger[51].

---

48 *Chartul.*, n. 432, pp. 486-487.

49 Además del *Siger* de Mandonnet (1911), cf. F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvaine-París, 1977; B. Bazán (ed.), *Siger de Brabant. Quaestiones in Tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Lovaina-París, 1972; cf. también las ediciones de las distintas reportaciones sobre la *Métaphysique* por W. Dunphy, *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam*, Louvaine-la-Neuve, 1981, y por A. Maurer, *Siger de Brabant, Quaestiones in Metaphysicam*, Louvaine-la-Neuve, 1983.

50 Cf. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux 22), Lovaina-París, 1977; recalcaremos, por otro lado, que en 1277 Siger ya había sido retirado de la enseñanza (¡y convertido!); se encontraba en Orvieto, quizás para algún asunto del capítulo de Liège, cuando murió envenenado por su secretario (*clericus*), que se volvió loco, bajo el pontificado de Martín IV (1281-1285).

51 Boecio de Daci (o de Dinamarca) no es muy conocido; todo lo que sabemos es que fue maestro de la Facultad de Artes en los años 1270 a 1280, que es nombrado en algunos manuscritos como *principalis assertor* de las proposiciones condenadas en 1277. Ha dejado una obra relativamente abundante cuya edición crítica ha sido ahora conseguida en el *Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi*, y de la que podemos señalar los *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum Maiorem*, J. Pinborg, H. Ross, S. S. Jensen (ed.), Hauniae, 1969 (t. IV/I) y, más importante aquí, el *De aeternitate mundi*, N. G. Green-Pedersen (ed.), Hauniae, 1976 (t. VI/II); cf. también, G. Sajo, *Un traité récemment découvert de Boêce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapest, 1954.

Todos nuestros conocimientos sobre este período han sido profundamente renovados con relación a los que existían a principios del siglo XX[52]; será útil presentar una breve visión retrospectiva sobre el tema para "no viajar hoy con un mapa de ayer". Llamado por un tiempo "averroísmo latino", según Renan y Mandonnet, esta tendencia ha sido caracterizada, tal y como opina Van Steenbergen, como un aristotelismo radical o heterodoxo (adjetivo muy feliz), pero R. A. Gauthier ha demostrado que las cosas son mucho más complejas[53].

Ante todo, la expansión de la obra de Averroes en Occidente hay que anticiparla cuando menos a 1225, es decir, cinco años antes con relación a la fecha de 1230 que fue comúnmente admitida hasta hace poco, pero también cambió la apreciación que sobre ella tenían los autores del siglo XIII. En un primer tiempo, hasta 1250, más o menos, los escolásticos vieron en Averroes al comentador de Aristóteles, que era necesario preferir a Avicena; este último hacía del entendimiento agente una potencia separada, lo que es un error, mientras que Averroes hace de él una potencia del alma, que es lo verdadero. Durante todo este tiempo, varias tesis del filósofo árabe pasaron al uso de los escolares, y fueron tan bien asimiladas que se perdió de vista su origen averroísta (lo que explica que Tomás utilice a menudo a Averroes sin llegar a citarlo).

Fue en 1250 cuando Alberto Magno, vagamente, y después en 1252 Roberto de Kilwardby, de una forma más precisa, acusan a Averroes de haber dicho que no hay nada más que una única alma para todos los hombres. Con todo, es san Buenaventura quien, en su comentario al Libro II de las *Sentencias*, denuncia de forma definitiva el error "averroísta": "sólo hay una única alma intelectual para todos los hombres y esto no solamente *quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem*"[54].

Como dice Gauthier sin demasiados rodeos: "Todo invita a pensar que el *averroísmo latino* es invención de los teólogos". En efecto, hoy en día cada vez más se admite que Averroes no era averroísta[55]. Su lectura "tendenciosa" se

---

52 Veremos aquí la instructiva retrospectiva de la historiografía del averroísmo de R. Imbach, "L'averroïsme latin du XIIIème siècle", en *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto et Novecento*, a cargo de R. Imbach y A. Maieru, Roma, 1991, pp. 191-208.

53 R. A. Gauthier, "Notes sur les débuts (1225-1240) du permier «averroïsme»", *RSPT*, 1982 (66), pp. 327-374; *Préface* a *Sententia libri De anima*, Leonina, t. 45/1, pp. 218*-235*.

54 S. Buenaventura, *In II Sent* d18 a2 q1, *Opera*, II, pp. 446-447.

55 Gauthier, Leonina, t. 45/1, p. 222*, con renvío a S. Gómez Nogales, "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme", en *Aquinas and Problems of his Time*, G. Verbeke y D. Verhelst (ed.), Leuven, 1976, 161-177, que dice con razón: "Averroes no es averroísta. Aunque es cierto que ha habido averroístas que han admitido la unidad del intelecto humano, no es el caso de Averroes, que admite la inmortalidad individual del alma humana, incluso en el intelecto material" (p. 177); ver también en el mismo sentido M. R. Ruben Hayoun y A. de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Que

extendió muy rápidamente y Tomás, ya preparado por su maestro Alberto, lo tomó de Buenaventura y lo denunció en su propio *Comentario a las Sentencias*. Si se piensa que Siger de Brabante encontró esta tesis en Tomás, del que era lector asiduo, y no en Averroes, la paradoja no es que esta herejía no existiera antes de que los teólogos la denunciasen, sino que existiría ya en adelante gracias a ellos[56].

¿Había oído algo Tomás sobre el monopsiquismo en la enseñanza de Siger de Brabante y sus colegas cuando se encontraba todavía en Italia? Es lo que sugiere P. H. F. Dondaine, remiténdose a dos artículos de la cuestión *De spiritualibus creaturis* (a2 y a5) y a otros dos de la cuestión *De anima* (a2 y a3)[57].

En realidad, la cosa parece poco probable. Si recordamos la fecha de estas dos cuestiones (1265-66 para el *De anima*; 1267-1268 para el *De spiritualibus creaturis*) mientras que las *Quaestiones in Tertium De anima* de Siger pertenecen al curso escolar 1269-1270) nos damos cuenta de que Tomás no las pudo conocer antes de su regreso a París. No es, sin embargo, del todo inverosímil que Tomás hubiese tenido conocimiento de esas ideas por las *reportationes* de estudiante.

Por otra parte, tal y como lo ha demostrado Bernardo Bazán, si se considera cómo Tomás discute en estos artículos la noética de Averroes, nada hace suponer que esté pensando en autores contemporáneos[58]. Es a su regreso a París, y después de la lectura de las *reportationes* de los maestros de la Facultad de Artes (y no solamente de Siger), cuando considera la magnitud del peligro y entonces redacta su *De unitate intellectus contra averroistas*, considerado, a justo título, como el pivote de la controversia[59].

---

sais-Je? 2631, París, 1991, pp. 78 ss.; en sentido contrario, B. C. Bazán, "Le Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme", *RSPT*, 1985 (69), pp. 521-547, piensa que el *Gran comentario* de Averroes contiene el error que denuncian los teólogos (cf. pp. 529-531).

[56] Gauthier, Leonina, t. 45/1, pp. 222*; para Siger, lector de Tomás, cf. R. A. Gauthier, "Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265", *RSPT*, 1983 (67), pp. 212-232, que traza, apoyándose en textos, el camino que acabamos de recordar. Sobre el uso de Averroes por Tomás, podemos ver la lista dirigida por C. Vansteenkiste, "San Tommaso d'Aquino ed Averroè", *Rivista degli Studi Orintali*, 1957 (32), pp. 585-623; L. Elders, "Averroès et saint Thomas d'Aquin", *Doctor communis*, 1992 (45), pp. 46-56. Más específico y más extenso a la vez, cf. J. M. Casciaro Ramírez, *Las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Sto. Tomás sobre la Profecía*, Roma, 1971.

[57] Cf. Prefacio al *De unitate untellectus*, Leonina, t. 43, p. 249.

[58] Cf. Bazán (ed.), *Siger de Brabant, Quaestiones in Tertium De anima*, pp. 70*-74*.

[59] El texto del *De unitate intellectus contra averroistas* se encuentra en t. 43 de la edición Leonina, pp. 289-314; en su defecto podemos utilizar la edición de L. W. Keeler, *S. Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, *Textus et documenta*, Series phi-

Tomás, que no se considera menos preparado que sus adversarios, les sigue en su terreno, en una discusión centrada sobre los textos y, disponiendo, de las más recientes traducciones de Aristóteles y sus comentadores, les muestra hasta qué punto Averroes (en realidad "el segundo averroísmo" en el sentido definido antes) se opone al mismo tiempo a la doctrina de Aristóteles y a la fe cristiana. Les desafía, pues, a darse cuenta de un dato de la experiencia común: *Hic homo singularis intelligit*[60].

El argumento parece haberles alcanzado, y en concreto Siger, que ya era lector de las *Sentencias* de Tomás, se sintió empujado a continuar frecuentando su obra, y parece que fue evolucionando hacia posiciones menos heterodoxas. Es sabido que en su *De anima intellectiva*, posterior al *De unitate intellectus*, a pesar de continuar oponiendo su interpretación de Aristóteles a la de Tomás, le nombra junto a Alberto, como los dos *praecipui viri in philosophia*, y concede que el entendimiento "intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam"[61]. Yendo todavía más lejos en su *Super De Causis*: "Intellectus... naturaliter est unitus corpore; ... anima intellectiva est corporis perfectio et forma"[62]. En este escrito hace uso manifiesto del *Super de causis*, así como de la *Prima Pars* y el *Super Physicam* de Tomás[63].

---

losophica 12, Roma, 1936 (podemos ver las indicaciones de F. Van Steenberghen, "Corrections au textes du De unitate intellectus de Thomas d'Aquin", *Bull. SIEPM*, 1977 (19), pp. 65-67, sobre todo a propósito de la edición de Keeler); traducción francesa del abad Bandel, Vrin-Reprise 3, París, 1984; también existen traducciones en distintas lenguas (inglés, español, italiano...). La obra más importante sobre el *De unitate intellectus* apareció después de la redacción de esta *Iniciación*; es preciso conocerla, por tanto: Tomás de Aquino, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, texto latino, traducción, introducción, bibliografía, cronología, notas e índices por A. de Libera, Garnier Flammarion, 713, Paris, 1994.

[60] Ya era el argumento de *In de An* a2: "Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo".

[61] Siger, *De anima intellectiva*, ed. Bazán, pp. 81 y 85; todavía se creía hace poco tiempo que había habido entre estos dos escritos un *De intellectu*, de Siger, directamente dirigido a Tomás y en el que el autor se muestra todavía muy radical si tenemos en cuenta los fragmentos que conocemos (cf. Bazán, *ib.*, p. 75*), pero últimamente se duda seriamente si la existencia de este escrito y los fragmentos pertenecerían más bien al *Tertium De anima*, cf. A. Pattin, "Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant", *Bull. de Phil. Médiévale*, 1987 (29), pp. 173-177.

[62] Siger, *Super De causis*, ed. Marlasca, p. 106, citado por Leonina, t. 43, p. 250.

[63] Cf. Bazán, *Siger, ib*, pp. 74*-77*; H. F. Dondaine, Leon, t. 43, pp. 248-251; Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 430-456 (^{2}1991, pp. 387-398). La Leonina ofrece la relativa cronología siguiente: 1) Tomás, *Sentencia libri De anima*; 2) Siger, *In Tertium De anima* (1269-1270); 3) Tomás, *De unitate intellectus* (1270); 4) Siger, *De intellectu* (1270; pero

* * *

Estas discusiones, aquí tan brevemente mencionadas, tienen un interés mayor que el puramente intelectual: son capitales para comprender la personalidad de Tomás y su humildad frente a Pecham, a pesar de la impetuosidad de éste; y es cierto que el mismo Pecham (¿a propósito de otro episodio?) toma buena nota de la humildad de Tomás[64]. Pero también es preciso indicar que, con estas controversias, Tomás aparece tal y como es: hombre luchador que no duda en combatir cuando es necesario y que está dispuesto a enfrentarse a cualquier desafío[65]; leal y riguroso, pero también impaciente en la polémica contra los adversarios que no comprenden el peso de una argumentación, indignado frente a los remisos en asuntos que atañen a la fe[66], e incluso irónico al dirigirse a ellos parafraseando a *Job*, 12, 2, como si fuesen los únicos seres racionales que poseen la sabiduría[67].

Más que estas notas de humor, que no le muestran en su mejor momento, pero que son producto del ardor de la controversia, y sin duda también emanan de la fe de un creyente ante los remisos en el tema, hay que retener su voluntad de no comprometer la fe –bajo pretexto de defenderla– con argumentos ineficaces, lo que muchas veces ocurre entre teólogos, donde la fe es subrepticiamente utilizada para proporcionar a sus argumentos una fuerza que por sí mismos no tenían. Tomás piensa en la imagen que la Teología da de sí misma frente a las disputas dialécticas de la Facultad de Artes y, con riesgo de hacer el tema momentáneamente más difícil, rehúsa despreciar las exigencias de la razón.

Así, no solamente muestra lealtad intelectual, sino que consigue el respeto de los adversarios más fuertes que aceptaron dialogar con él, como Siger. Piensa también en la trascendencia de Dios, que sus apologetas ridiculizan con su insuficiencia. Esto presupone no sólo la actitud del pensador y del profesor, sino también la del predicador, cuidadoso con la fe del pueblo fiel. En el sermón *Attendite a falsis prophetis*, que denuncia *illi qui dicunt quod mundus est aeter-*

---

cf. nota 52) [Censura de 10 proposiciones (10 de diciembre de 1270)]; 5) Tomás, *Super De causis* (1272); 6) Siger, *De anima intellectiva* (1273-1274); 7) Siger, *Super De causis* (1274-1276). Para estas relaciones entre Tomás y Siger, hay que recordar el importante estudio de B. C. Bazán, "Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber O. P.", *RPL*, 1974 (72), pp. 53-155, que discute con pertinencia la tesis de *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Bibl. Thom. 40, París, 1970.

[64] Cf. nota 21.

[65] *De unitate*, final.

[66] *De unitate*, IV, lin. 315-319; V, lin. 442-430.

[67] *De aeternitate*, Leonina, t. 43, p. 88, lin. 254; cf. pp. 86-87, lin. 115-117.

nus, pone en guardia a los que levantan objeciones que luego no saben responder, pues de esta forma dan la razón a su adversario: *Idem est dubitationem movere, et eam non solvere, quod eam concedere*[68].

---

[68] *Sermones et opuscula concionatoria*, J. B. Raulx (ed.), t. I, París, 1881, pp. 486-487; ed. S. E. Frette [Vivès], t. 32, p. 676; cf. V. Serverat, "L'irrisio fidei chez Raymond Lulle et St. Thomas d'Aquin", *RT*, 1990 (90), pp. 436-448.

XI

SEGUNDA ÉPOCA DE ENSEÑANZA EN PARÍS (1268-1272)

Los motivos de su regreso a París han llevado a hablar, en primer lugar, de la participación de Tomás en las controversias contemporáneas. Importa, no obstante, no cometer un error de perspectiva que es muy frecuente y que lleva a pensar que estaba tan metido en ellas que les dedicó todo su tiempo. Esto no es así; su ocupación principal siguió siendo la enseñanza de la *Sacra Pagina*, y además, de esta época son algunas de sus obras más célebres, comentarios de la Escritura y cuestiones diputadas.

I. COMENTARIOS BÍBLICOS Y CUESTIONES DISPUTADAS

Ya sabemos que debemos situar en esta época las lecciones sobre san Mateo recordadas por Pedro de Andria y Léger de Besançon, y que, con toda probabilidad constituyeron la materia de enseñanza del curso 1269-70[1]. Quedan todavía por situar las dos grandes obras que son las lecciones sobre el cuarto evangelio y las lecciones sobre las epístolas de san Pablo. Los interrogantes sobre este tema son numerosos, y lo seguirán siendo durante mucho tiempo hasta que la edición crítica de los textos nos permita reemplazar las hipótesis, si no por certezas, al menos por datos más seguros.

---

1 Cf. el anterior c. IV.

1. La *Lectura super Ioannem*

Parece bastante probable que pueda atribuirse a esta época de enseñanza en París la *Lectura super Ioannem.* Salvo error, la mayor parte de los autores (Glorieux, Eschmann, Weisheipl) coinciden en este marco temporal, pero sin precisar nada más. Mandonnet, que situaba el *Super Matthaeum* durante la época de la primera enseñanza en París, y la *Expositio in Iob* al comienzo de la segunda época de París (según él, en enero de 1269), creía que podía situarse el *Super Ioannem* durante los dos cursos siguientes: 1269-1271[2].

La cronología aceptada sobre san Mateo nos lleva a retrasar estas fechas un año; el curso sobre san Juan se habría impartido entre 1270-1272[3]. Pero las preguntas siguen siendo más numerosas que las respuestas. Si, como creía Mandonnet –que juzgaba el tema por el número de lecciones tal como se encuentran en las ediciones impresas–, Tomás necesitó dos años para enseñar san Juan, habría que trasladar las lecciones sobre san Pablo a la época de Nápoles, lo cual puede ser probable, según se verá más tarde, pero no nos basaremos en este argumento. Hoy en día sabemos que las divisiones en las ediciones impresas no corresponden a las que se encuentran en los manuscritos; el número de lecciones no prueba nada, y hay que intentar otras formas de ver las cosas.

Es cierto que, a primera vista, el volumen del *Super Ioannem* nos lleva a pensar que su redacción requiere más tiempo, pero también es probable que esta extensión más larga provenga de una segunda redacción realizada bien por Tomás (lo que parece poco probable), bien por el mismo Reginaldo (lo que es más verosímil)[4]. Sabemos, en efecto, por el testimonio de los principales manuscritos, que Reginaldo escribió las explicaciones de las clases de este curso sobre san Juan a petición de algunos hermanos suyos, y sobre todo del preboste de Saint-Omer. Este pasaje es importante y merece la pena traducirlo:

> "Yo, hermano Reginaldo de Piperno, de la orden de Predicadores, a petición de algunos compañeros, y especialmente por el mandato del reverendo padre señor preboste de Saint-Omer –y a manera de quien recoge las uvas (abandonadas) después de la vendimia–, he recogido (por escrito) siguiendo al

---

2 Mandonnet, "Chronologie des écrits scripturaires", pp. 50-59.

3 Nos unimos así a la sugerencia de C. Spicq, *Esquisse*, p. 311, que propone 1270-1271 sin explicarse sobre ello; Weisheipl se adhiere al marco 1269-1272, sin precisar nada tampoco.

4 Podemos verificar con precisión este fenómeno de ampliación en el caso de la predicación sobre el Decálogo, donde podemos constatar un aumento que va a veces de lo normal al doble, pasando del texto recordado al texto reescrito, cf. *Collationes*, ed. Torrell, pp. 17-18.

hermano Tomás de Aquino. Quiera Dios que esta labor no sea muy inferior (al empeño)”[5].

El preboste, identificado por algunos como Adenulfo de Anagni, se contaba entonces entre los estudiantes que tenía Tomás, y probablemente contribuyera a los gastos ocasionados por la operación (pergamino, copia)[6]. Como ese trabajo de tomar apuntes era costumbre en Reginaldo, y él nunca lo había notificado, hay que entender, en esta mención, que no se limitó únicamente a tomar notas a petición de Adenulfo. Por otra parte, ese trabajo le fue facilitado en gran medida por el hecho de que Tomás había compuesto ya la *Catena* sobre san Juan y que se sirvió de ella en esta ocasión. Esta es la razón, entre otras, de que se encuentren aquí las mismas fuentes patrísticas, Crisóstomo y Agustín en primer lugar[7].

Bartolomeo de Capua y Tolomeo de Lucca aseguraron que esta *reportatio* había sido revisada por Tomás. A la vista de sus otras ocupaciones durante esta época (las veremos próximamente), esa afirmación parece poco probable; ante todo, Reginaldo no habría dejado de anotarlo, y no habría escrito nunca *utinam non diminute*. La razón por la que “no se encuentre otra mejor” reportación que ésta, reside en el trabajo cuidadoso con que fue efectuada. Si esta hipótesis de una revisión ampliada está fundada, se podría generalizar en una observación que pronto volveremos a recordar a propósito de la frecuencia de las cuestiones disputadas, y suponer que, para este curso de san Juan, Tomás adoptó un ritmo de enseñanza aligerado, de forma que se reservaba más tiempo para otros trabajos.

Con toda probabilidad, Tomás utilizó los libros del Nuevo Testamento, basándose en su orden canónico. Si ahora ha pasado directamente de san Mateo a san Juan es porque debió pensar que Mateo representaba a los otros dos sinópticos, mientras que Juan tenía algo particular que contar, lo cual queda constatado claramente en su Prólogo a san Juan: “Los otros evangelios tratan principal-

---

5 “Haec ergo sunt quae ego Frater Raynaldus de Piperno, ordinis Praedicatorum, ad preces quorundam sociorum et specialiter ad mandatum Reverendi Patris Domini praepositi Sancti Audomari post fratrem Thomam de Aquino, quasi qui colligit racemos post vindemiam, utinam non diminute, collegi” (colophon du ms. *Paris, Mazarine*, 801 (177), según Mandonnet, *Des écrits authentiques*, p. 39, n. 1). Gauthier transmite este mismo texto un poco más desarrollado, *Angelicum*, 1974 (51), p. 456.

6 Cf. Mandonnet, “Chronologie des écrits scripturaires”, pp. 56-58; Adenulfo, sobrino del papa Gregorio IX, canónigo de Notre Dame, maestro de teología en 1272, fue elegido obispo de París en 1288; pero ya enfermo fue llevado a Saint Victor, donde murió con el hábito en 1289, cf. *Lexicon des Mittel.*, 1980 (1), col. 149.

7 La cuestión ha sido esclarecida de forma irrefutable por Conticello, “San Tommaso ed i Padri”, pp. 79-86.

mente de los misterios de la humanidad de Cristo; Juan, en su evangelio, pone en un primer plano, su divinidad".

Estas breves palabras proporcionan al lector una preciosa guía de lectura, pues esta misma indicación se repite al final del libro. Comenta la aparición de Jesús resucitado, al apóstol hasta entonces incrédulo, el cual grita: "Señor mío y Dios mío"; Tomás explica lo que le ocurre a su santo patrón: "Confesando la fe verdadera, Tomás se convierte de repente en un buen teólogo (*statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo*) porque reconoce la humanidad de Cristo... y su divinidad". Sin duda por esta misma razón, Tomás, desde el principio de su *Lectura,* presenta al apóstol Juan –siguiendo toda la tradición– como el prototipo mismo del contemplativo, el cual tiene una conciencia aguda de la insuficiencia del discurso teológico sobre Cristo:

> "Las palabras y los gestos de Cristo son también las palabras y los gestos de Dios. Si alguien quisiera escribirlos y narrarlos con detalle, no lo lograría. Más aún, el mundo entero no lo conseguiría. Una infinidad de palabras humanas no pueden encerrar al único Verbo de Dios. Desde los comienzos de la Iglesia, se ha escrito siempre sobre Cristo, y por tanto, nunca lo suficiente. Incluso si el mundo durase dos centenas de millares de años, los libros que se pudieran escribir sobre Cristo no llegarían a elucidar a la perfección sus gestos y sus palabras"[8].

Sería en vano trazar un palmarés de los mejores comentarios escriturísticos de Tomás, pero seguro que éste se contaría entre ellos, junto al *Comentario al libro de Job* o sobre la epístola a los Romanos, que se encuentran entre los más acabados y profundos que nos ha dejado. Hay quien no duda en asegurar que ocupa, entre todos, "un lugar único", e incluso en decir que es "la obra teológica por excelencia de santo Tomás", lo cual se explica si recordamos que "el evangelio de Juan contiene lo que hay de último en la Revelación"[9].

Como volveremos a estas cuestiones en una próxima obra, no nos entretendremos aquí, pero pensamos que no está de más recomendar la lectura de las

---

[8] *Super Ioan.*, final, n 2660: "Verba autem et facta Christi sunt etiam Dei. Si quis autem vellet eorum rationem per singula scribere vel narrare, nullo modo posset; immo etiam nec totus mundus hoc potest. Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei Verbum. A principio enim Ecclesiae semper scripta sunt de Christo, nec tamen sufficienter; immo si duraret mundus per centus millia annorum possent libri fieri de Christo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur".

[9] M. D. Philippe, en el amplio y bello prólogo que ha redactado con ocasión de: *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, Versalles-Buxy, 3 vols. aparecidos (hasta el capítulo VIII) 1981, 1982, 1987; hay que recomendar esta traducción realizada con mucha atención y cuidado y que ha beneficiado con muchas correcciones de la edición Leonina y mejorado así la edición Cai (Marietti).

soberbias lecciones sobre el misterio de la Encarnación a propósito de prólogo, o aquellas no menos bellas que conciernen al Espíritu Santo a propósito del "viento que sopla donde quiere", o de la "fuente de agua viva que brota de su seno", o del Paráclito de los capítulos XIV a XVI que acaba la obra de Jesús y conduce a la verdad plena. Tomás se revela como uno de los contemplativos de los que san Juan es el prototipo o ejemplo[10].

2. Las Cuestiones disputadas: *De malo* y otras

La unanimidad está lejos de reinar entre los autores que estudian las Cuestiones disputadas que Tomás empezó a desarrollar en el marco de su actividad universitaria. Hace poco todavía, Weisheipl, que situaba en Roma el *De malo* y el *De spiritualibus creaturis*, siguiendo a Mandonnet[11] ubicó en París, durante la época de su segunda enseñanza, las cuestiones disputadas del *De anima*, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe* y *De virtutibus cardinalibus*, así como la cuestión *De unione Verbi Incarnati* (que Mandonnet situaba en Viterbo)[12].

Esta sucesiva acumulación nos hace suponer la dificultad que existe a la hora de precisar el dato exacto de estas disputas con la única ayuda de criterios internos, sobre los que muchas veces se basa. Nosotros vemos ahora la cuestión un poco más clara después de los recientes trabajos de los editores leoninos y sabemos, al menos, que es necesario situar en Roma las cuestiones del *De anima* (1256-66) y *De spiritualibus creaturis* (1267-68)[13], pero es necesario volver a hacer un examen detenido sobre la fecha y el lugar del *De malo*, que habíamos dejado en suspenso.

---

10 Han aparecido numerosos estudios sobre este comentario, y esperamos volverlos a encontrar en nuestro próximo libro; señalemos otros estudios de interés más general: J. A. Weisheipl, "An Introduction to the Commentary on the Gospel of saint John", en *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Gospel of St. John*, Part I, Albania, N. Y., 1980, pp. 3-19; S. Cipriani, "Riflessioni esegetiche su "Super S. Joannis Evangelium lectura" di S. Tommaso", en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario*, t. 4, Naples, 1976, pp. 41-59; A. Cirillo, *Cristo Rivelatore del Padre nel Vangelo di S. Giovanni secondo il Commento di San Tommaso d'Aquino*, Diss., Angelicum, Roma, 1988.

11 Mandonnet, *Chronologie des questions disputés*, p. 354.

12 Weisheipl, pp. 338-344 y 401.

13 Cf. capítulo IX.

Tolomeo situaba en Italia el *De malo* en tiempos de Clemente IV (1265-68)[14]. Muchos historiadores dan crédito a esta indicación, pero no debemos seguirla ciegamente. Aunque no citemos al detalle las distintas opiniones al respecto[15], podemos decir que la discusión versa principalmente sobre la evolución doctrinal, de la que es testimonio la cuestión 6, y que nos permite marcar los pasos de una posible cronología relativa. Esta cuestión 6 es anterior a la *Prima Secundae*, a las cuestiones 9 y 10, y prácticamente a toda esta primera parte de la *Suma*. Si había empezado la *Prima Secundae* en Italia, como muchas veces se dice, sería preciso situar las seis primeras cuestiones del *De malo* antes de su salida de Roma.

Pero, por otra parte, esta misma cuestión 6 es, sin duda alguna, posterior al *Quodlibeto* I, que se sitúa generalmente en la Pascua de 1269 (Pelster: Navidad de 1269), y es cuestión admitida que refleja la situación de París poco antes o poco después de la condena del 10 de diciembre de 1270; por consiguiente, es necesario admitir que la *Prima Secundae* no se empezó hasta después de esta fecha, lo cual cuestiona la cronología propuesta por Glorieux[16], como ya hemos dicho. Sin embargo, va en el mismo sentido que la sugerencia de Gauthier, para quien el uso masivo de la *Retórica* de Aristóteles en la *Prima Secundae* entraña el hecho de que sólo se haya podido empezar a partir de 1270[17].

Sin conocer esta sugerencia del P. Gauthier, el P. Bataillon ya había dicho prudentemente: "una redacción en parte simultánea de las obras explicaría muy bien las Cuestiones disputadas y la *Suma*, que parecen provenir del último estado de pensamiento de Tomás"[18]. Por su parte, distingue cuidadosamente entre las fechas respectivas de la *disputa* y la de las cuestiones *De malo,* de su *redacción* y de su *publicación*. La fecha de la primera es difícil, por no decir imposible, de precisar, pero para la fecha de la redacción hay elementos sólidos: el uso del comentario de Simplicio sobre los *Predicamentos* en la cuestión primera nos obliga a situarla después de marzo de 1266[19]; igualmente, el artículo 12 de la cuestión 16 debe situarse después de noviembre de 1267, porque cita el co-

---

[14] Tolomeo, XXII 39 (ed. A. Dondaine, p. 151, línea 50).

[15] Cf. especialmente O. Lottin, "La date de la question disputée De malo de saint Thomas d'Aquin", en *Psychologie et Morale au XII et XIII siècles*, t. VI, Gembloux, 1960, pp. 353-372: *status quaestionis* en la época; ver ahora Leonina, t. 23 (1982) pp. 3*-5*.

[16] Glorieux, *Chronologie de la Somme*, p. 94: empezada a su regreso a París, principios de enero o un poco antes.

[17] Cf. capítulo VIII.

[18] Prólogo a la edición crítica del *De malo* (realizado por P. M. Gils), Leonina, t. 23, p. 5*.

[19] Cf. *De malo* q1 a1 ad2, 7, 11: para la fecha de la traducción, cf. A. Pattin, ed., *Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Lovaina-París, 1971, pp. XI-XII

mienzo de Temistio sobre el *De anima*[20]; en cuanto a la cuestión 6, como acabamos de decir, su redacción refleja el contexto de la condena de diciembre de 1270, y por consiguiente debemos situarla un poco antes o un poco después de esta fecha[21].

También existen datos precisos para situar la publicación, pues los estudios de crítica textual realizados con ocasión de la edición Leonina han permitido establecer que el conjunto de la tradición manuscrita es copia de un ejemplar parisino, lo que nos lleva a pensar en el origen de la obra en París. Además, el hecho de que los más antiguos manuscritos se detengan en el escrito 23 y no contengan nada más que las 15 primeras cuestiones, invita a pensar que la obra ha circulado bajo esta forma más breve; la cuestión 16 se habría añadido algo más tarde con el beneplácito de su autor, sin duda antes de su partida hacia Italia a principios de 1272. En efecto, desde 1275-1280, la primera lista de tasación de los libreros conoce la existencia de la obra completa en sus 28 escritos[22]. Bataillon establece en consecuencia, y con gran verosimilitud, la hipótesis de una publicación en dos tiempos: uno, próximo a 1270 para las cuestiones 1-15, y el otro, probablemente en 1272, para la cuestión 16.

En cuanto a la cuestión 6, de la que frecuentemente se dice que rompe el curso normal del *De malo*, hay que tener en cuenta que nunca ha circulado por separado: "es completamente cierto que fue el mismo Tomás el que la colocó donde se encuentra, dentro de la serie de sus cuestiones"[23]. No hay nada de ilógico en ello, observa el P. Bataillon; incluso es del todo coherente que después de haber hablado del pecado original, Tomás haya tenido que hacer un alto en el punto del libre albedrío antes de pasar al examen del pecado actual.

Será necesario decir ahora algunas palabras sobre el contenido de esta serie de cuestiones, ya que éstas últimas nos invitan a ello. La primera ha dado su nombre a todo el conjunto, pero es la única que habla explícitamente del problema del mal en general. Hay que leerla en relación con las otras grandes exposiciones de Tomás para ver con exactitud lo que piensa sobre este tema[24].

---

20 Cf. *De malo*, q16 a12 ad1; cf. G. Verbeke (ed.), *Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traducción de Guillermo de Moerbeke, Lovaina-París, 1957, p. LXIII.

21 Leonina, t. 23, p. 4*, n. 7, compara la proposición 3 y *De malo* q6 arg1, línea 4; prop. 9, y *De malo* q6 arg7, líneas 60-63, y lo remite a A. San Cristóbal-Sebastián, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Madrid, 1958, pp. 13-20.

22 *Chartul.*, n. 530, p. 646; Denifle sitúa esta lista entre 1275 y 1286, pero Destrez ha señalado que todavía no conoce la *Tertia Pars* y que, por consiguiente, hay que acercarla a la primera de estas dos fechas (cf. Leonina, t. 23, p. 3, n. 8); cf. *Chartul.*, II, n. 642, p. 108: lista de 1304.

23 Leonina, t. 23, p. 5*.

24 Veremos sobre todo *STh* I q48-49, por ejemplo con las notas de A. D. Sertillanges, en la edición de la "Revue des Jeunes", con el apéndice V, pp. 273-280; *In II Sent* d34 y d37; *CG* III

Después vienen dos cuestiones sobre el pecado y sus causas (*De peccatis* y *De causa peccati*, qq2-3), seguidas de otras dos sobre el pecado original y su castigo como consecuencia del mismo (qq4-5). La cuestión 6, *De electione humana* debe leerse en el contexto de las otras grandes exposiciones de Tomás sobre la libertad[25], pero es éste un tema con el que volveremos a encontrarnos. En la cuestión 7 se aborda el pecado venial (q7), a la que sigue otra cuestión sobre el orgullo y los vicios capitales (q8), que son detallados en el orden siguiente: soberbia, envidia, pereza, ira, avaricia, gula, lujuria (qq9-15). La cuestión 16 ofrece al lector una exposición de demonología, en 12 artículos, relativamente completa[26].

Tenemos dificultades para fechar de forma precisa las otras Cuestiones disputadas, debido a que su edición crítica todavía no está terminada, pero lo podemos intentar remitiéndonos a probabilidades ya admitidas. Por tanto, y sin despreciar esa incertidumbre, podemos pensar con razón que la pertenencia de las cuestiones *De potentia*, *De anima*, *De spiritualibus creaturis* al período de Roma, constituye un indicio suplementario que se añade a los ya numerosos que nos orientan, para las cuestiones *De malo*, hacia el período de la segunda enseñanza parisina. A juzgar por la publicación muy rápida de las otras obras, ésta no debe ser considerada una excepción. Así pues, nos encontramos, por otros medios, y con una sola excepción, el calendario propuesto antiguamente por Glorieux[27].

La cuestión ahora es saber si se trata más bien de principios o de finales de este período. Glorieux, que creía que debía situar en París la disputa *De anima*, la fechaba entre enero y junio de 1269, y el *De virtutibus* con sus 36 artículos al

---

c5-15 n71; *Compendium theologiae,* 114-118; 141-142. Nos remitimos también al trabajo más amplio de L. Sentis, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée*, París, 1992, que estudia la evolución de Tomás a partir de las Sentencias, pasando por la *Contra Gentiles* y la *Suma*; el *De malo* se estudia en pp. 161-204, con los largos extractos traducidos de la cuestión 1.

25 Podemos ver a este respecto *STh* I q83, con sus vínculos paralelos y las anotaciones de S. Pinckaers al volumen *Les actes humaines*, Revue des Jeunes, t. 2, París, ²1996, pp. 249-273; también *Les sources de la morale chrétienne*, Friburgo (Suiza), ²1990, pp. 359-403; H. M. Manteu-Bonnamy, "La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la Question disputée De malo", *AHDLMA*, 1979 (46), pp. 7-34.

26 Existe una traducción al inglés (realizada con anterioridad a la edición crítica): *St. Thomas Aquinas, Disputed Questions on Evil*, trad., J. J. Oesterle, Notre Dame, 1983.

27 P. Glorieux, "Les Questions Disputées de S. Thomas et leur suite chronologique", *RTAM*, 1932 (4), pp. 5-33; cf. pp. 22 ss.; visto desde cerca (quería situar el *De spiritualibus creaturis* en París, lo que forzaba a retrasar un poco el *De malo*), también nos encontramos con el calendario de P. Synave, "Le problème chronologique", pp. 157-158.

principio del curso escolar 1269-70[28]. De este modo, se obligaba a situar las cuestiones 1-5 *De malo* en la primavera de 1270, mientras que las cuestiones 6-16 se repartían desde septiembre de 1270 hasta la Pascua de 1272. No queda más que la *De unione Verbi Incarnati*, que se sitúa en mayo de 1272, antes de su regreso a Italia.

Dado que ahora conocemos la difusión manuscrita del *De malo* (alrededor de 1270), parece más indicado situar las disputas, que preceden a la redacción y publicación, al principio de este segundo período parisiense. De manera que la serie *De virtutibus* seguida del *De unione Verbi Incarnati* se situaría más bien hacia finales. Lo que no cambia en gran cosa la media anual de 40 disputas (identificadas por los artículos), que había permitido a Glorieux rematar su distribución. Si quitamos la cuestión *De anima*, esa medida baja cinco unidades, pero esto no constituye un obstáculo invencible si se piensa que el curso escolar 1271-1272 fue probablemente más corto. De todos modos estamos muy por debajo de la media de más de 80 disputas anuales a la que había llevado el *De veritate*. Debemos, por tanto, concluir que, conforme a lo que hemos comprobado en Roma, Tomás redujo sensiblemente en su madurez la frecuencia de sus disputas ordinarias de forma que podía reservarse un poco más de tiempo libre para sus otras ocupaciones.

La cronología aquí propuesta presenta, entre otras, la ventaja, hace tiempo constatada por Glorieux (y más recientemente por Gauthier bajo otra forma), de hacer caminar al unísono distintas disputas y comentarios aristotélicos con la redacción de la *Suma Teológica*. El hermano Tomás era un gran trabajador, y además rápido, pero se cuidó de no dispersar su concentración ni sus fuerzas. Si el *De malo* q6 es un poco anterior al principio de la *Prima Secundae*, el *de Virtutibus* acompaña a otros pasajes de esta misma parte o de la *Secunda Secundae*[29].

Esto no quiere decir que exista una simultaneidad total entre los elementos de cada una de las obras paralelas, pero lleva ciertamente a una proximidad temporal. Bajo esta luz es como debemos esclarecer, a nuestro parecer, la cuestión tan debatida de la fecha del *De unione Verbi Incarnati*. Es conocida la repercusión de la anterioridad o posterioridad de su artículo 4 con relación al artí-

---

[28] Esta cifra corresponde a la suma total de lo que se divide en las ediciones impresas entre las cuestiones *De uirtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De uirtutibus cardinalibus*.

[29] Sin entrar en detalles, para convencerse baste comparar la cuestión *De anima* con la *STh* I q75-87; el *De malo* q1 y q16 con *STh* I q48-64; el *De malo* q2-7 con *STh* I-II q71-89; el *De malo* q7-15 con STh II-II q35-153; el *De uirtutibus* q1-5 con *STh* I-II qq55-69; el *De uirtutibus* q2-15 con *STh* II-II q17-33, y, finalmente, el *De unione uerbi incarnati* con *STh* III q17; cf. la tabla de Glorieux, "Les Questions Disputées", p. 33.

culo 2 de la cuestión 17 de la *Tertia Pars*. ¿Cambió Tomás de parecer y admitió al final de su vida que hay dos *esse* en Cristo: uno principal y otro secundario, correspondientes a sus dos naturalezas (que es la doctrina del *De unione*)?, ¿o bien no admitió en definitiva nada más que un sólo *esse*, como mantuvo siempre en todas partes, y como lo repitió en la *Tertia Pars*? Si es así, entonces ¿cómo hay que interpretar ese "paso en falso" del *De unione*?[30].

No vamos a profundizar más en esta cuestión que ocupa, desde hace tanto tiempo, a los tomistas (630 años, según mantuvo Pelster en 1925). Algunos (Cayetano entre ellos) aseguraban que el *De unione* era una obra de juventud y que después Tomás se habría retractado; otros (Billot entre ellos) iban más lejos y declaraban esa obra inauténtica. Los trabajos de la Leonina no dejan lugar a dudas sobre su autenticidad, porque el texto de esta cuestión se transmite ya por los manuscritos de finales del siglo XIII y se incluye en las obras anunciadas por los libreros, en las listas de Tasación y en los catálogos más antiguos[31].

La cuestión ha conocido un renacimiento de actualidad en nuestro siglo[32]. Si nos quedamos en la simple cuestión de su datación y la juzgamos a la luz del paralelismo citado hace un momento, parece muy poco probable que Tomás haya inscrito esta disputa en su programa de enseñanza, sin mantener relación alguna con sus trabajos entonces en curso o en inmediata previsión.

Los últimos días de su estancia en Italia o el comienzo del último período parisiense apenas se prestan a ello; por el contrario, la primavera de 1272 –en la que la *Tertia Pars* se encontraba en próxima preparación, si es que todavía no estaba empezada– encajaría a la perfección. Pelster considera como cierta la discusión en Nápoles en 1272-1273[33]. Pero el testimonio de los catálogos no deja lugar a dudas: la tercera serie de disputas de Tomás tuvo lugar *secunda vice Parisius*[34]. Más bien nos inclinamos a dar la razón a los autores que sitúan

---

[30] He aquí los principales lugares donde Tomás habla de esta cuestión: *In III Sent* d6 a2; *Quodl* IX q2 a2; *Compendium theologiae*, I 212; *De Unione Verbi Incarnati* a4; *STh* III q17. En todos estos sitios, Tomás repite *unum esse in Christo*, salvo en el *De unione*: "Est autem et *aliud esse* huius suppositi... in quantum est temporaliter homo factum. Quod... non est esse principale sui suppositi, sed *secundarium*".

[31] *Prólogo* a la edición del texto, t. 24.

[32] La obra mayor es aquí de A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas. A la croisée de l'ontologie et de la christologie*, París, 1964, en la se podrá encontrar la literatura anterior; podremos ver la recensión de M. D. Philippe, *Philosophical Studies*, 1967 (16), pp. 291-299, y el "compterendu" de M. L. B. Guerard des Lauriers, *BT*, 1963-1965 (12), pp. 5-168.

[33] P. Elster, "La Quaestio disputata de saint Thomas *De unione verbi incarnati*", *Arch. de Phil.*, 1925 (3), pp. 198-245; cf. la recensión de P. Synave, *BT*, 1926 (1), 3, p. [1]-[21].

[34] Lista de Praga (Grabmann, *Werke*, p. 92): "aliam *secunda vice Parisius*, silicet de virtutibus et ultra"; cf. *Chartul.*, I, p. 646; II, p. 108 (lista de los libreros de 1275 [?] y 1304, que menciona

esta cuestión hacia finales de la segunda enseñanza en París: antes de Pascua, lo más tarde en abril (Weisheipl) o en mayo de 1272 (Glorieux)[35].

3. Las disputas quodlibetales

Para tener una visión completa de este panorama debemos mencionar las disputas quodlibetales que se añadían a las disputas ordinarias. Esta actividad académica tan característica de la Universidad medieval ha sido objeto de numerosos estudios, y hoy día es muy conocida[36], aunque todavía no conozcamos todos sus secretos. Sabemos que tenía lugar dos veces al año, durante la Cuaresma y el Adviento (por comodidad se acostumbraba a decir Pascua y Navidad), y que se desarrollaba en dos sesiones. En la primera, los asistentes, ya fuesen maestros, estudiantes o incluso simple curiosos, podían presentar, como el nombre indica, cualquier clase de cuestiones (*de quodlibet ad voluntatem cuiuslibet*)[37]. Normalmente, el maestro dejaba que respondiese el bachiller y sólo intervenía cuando se encontraba en dificultades; se reservaba su contestación definitiva y magistral para la segunda sesión, que tenía lugar bien al día siguiente, bien unos días más tarde.

Esta actividad, reservada a los Maestros, no constituía sin embargo una obligación para ellos. Aunque sea exagerado afirmar que sólo los grandes Maestros se atrevían a someterse a este peligroso ejercicio, también es verdad que no todos lo ejercían. También es notorio que algunos como Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Juan de Pouilly, etc., encontraban gusto en hacerlo y lo convirtieron en una forma de expresión privilegiada. El campeón indiscutible es Gerardo de Abbeville, el maestro secular rival de Tomás de Aquino, del que se conocen veinte *Quodlibetos*[38]. Leyendo la lista de los temas tratados, podemos

---

solamente el *De uirtutibus*, pero el número de "piezas" es prueba de que el *De unione* también se incluye).

35 Weisheipl, pp. 338-344 (análisis del contenido de la cuestión), 401; Glorieux, "Les Questions Disputées", pp. 30-31.

36 El pionero en este campo es P. Glorieux, entre sus numerosos trabajos, tenemos que recordar *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Bibliothèque thomiste 5 y 21, París, 1925 y 1935 (más breve, "L'enseignement", pp. 128-134); podemos actualizarlo gracias al importante estudio de síntesis de J. F. Wippel, "Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties", en B. Bazán et al., *Les Questions disputés*, pp. 151-222, que analiza la situación y proporciona la literatura anterior a 1985.

37 Humberto de Romanos, *Opera de vita regulari*, J. J. Berthier (ed.), II, p. 260.

38 Tomás por su parte no cuenta con más de doce; Godofredo y Enrique con quince; cf. Glorieux, "L'enseignement", pp. 128-134.

darnos cuenta de que la libertad de palabra era real, pero su libertad de ejercicio no siempre era fruto de la pura espontaneidad: el Maestro también podía proponer ciertas cuestiones y hacer intervenir a los presentes: bachilleres y estudiantes. También le estaba permitido rehusar responder a una u otra intervención si la juzgaba frívola o fuera de contexto; pero también es cierto que si se negaba a responder con frecuencia, eso perjudicaba su reputación[39].

Con un estilo propio, la literatura quodlibetal está fuertemente enraizada en la época universitaria: lo hemos visto ya a propósito de la querella entre mendicantes y seculares, así como en el enfrentamiento entre franciscanos y Tomás a propósito de la unidad o pluralidad de las formas; no son más que dos cuestiones entre otras muchas. Allí se encuentran cuestiones completamente mundanas, prosaicas, que permiten entrever las preocupaciones más inmediatas de los presentes. Este público, compuesto en su mayoría por clérigos, deja entrever sus preocupaciones pastorales concernientes a la moral privada, social y económica. Junto a la vida universitaria, se refleja toda la vida de una época, y esto es lo que las convierte en un fascinante tema de estudio[40].

No se pueden enumerar todos los temas tratados por Tomás en estas discusiones públicas sin riesgo de cansar al lector (son 260, lo que da una media de más de 20 por cada sesión)[41], pero es necesario saber que aunque las cuestiones de alta especulación están bien representadas, no faltan los problemas prácticos. Boyle ha elaborado una lista que resulta instructiva, porque muestra que, en parte gracias a estos cursos de moral, los quodlibetales de Tomás encontraron una audiencia insospechada, mucho más allá del pequeño círculo de sus oyentes.

En efecto, sabemos que entre los estudiantes de esta segunda época de enseñanza en París se encontraba Juan de Friburgo, al que ya hemos citado como vulgarizador de la *Secunda Pars*. Cuando redacta su *Summa Confessorum*, en 1298, se inspira abundantemente en la enseñanza de su antiguo maestro e incluye una serie de 22 cuestiones de moral práctica que provienen directamente de las disputas quodlibetales, y cada una de ellas está debidamente introducida con la misma fórmula: *secundum Thomam in quadam questione de quolibet*. La obra de este discípulo, mucho más divulgada que la de su maestro, contribuyó a que las ideas de Tomás conocieran, por este camino alejado, una más amplia difusión[42].

---

39 Cf. Wippel, "Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties", pp. 171-172; 199-201.

40 L. Boyle, "The Quodlibets of St. Thomas and Pastoral Care", en *Pastoral Care*, Estudio II (antes apareció en *The Thomist*, 1974, 38, pp. 232-256).

41 Cf. la lista completa en Glorieux, *La littérature quodlibétique*, II, pp. 276-290.

42 Cf. Boyle, "The Quodlibets", pp. 252-256.

En cuanto a las fechas, los investigadores se han puesto de acuerdo, después de unos primeros tanteos, en repartir los *Quodlibetos* en dos grupos, siguiendo los dos períodos parisinos: los *Quodlibetos* VII a IX pertenecerían a la primera época, mientras que los *Quodlibetos* I-VI y XII (la reportación de éste último no fue revisada por Tomás) proceden del segundo período. Aparte de este marco general, todavía existen muchas divergencias entre los autores para situar una u otra defensa en la Navidad o Pascua de uno u otro período. Únicamente la edición del mayor número posible de textos y un mejor conocimiento de los sucesos contemporáneos permitirán adquirir, poco a poco, las certezas que nos faltan todavía hoy. Sin tomar parte, por ahora, en esta discusión, reproducimos aquí una lista de las principales posiciones.

Fechas de los Quodlibetales

Nos inspiramos en la lista confeccionada por el P. Boyle (p. 239) al que añadimos las propuestas del P. Gauthier, que amablemente nos ha comunicado en la espera de la publicación que prepara.

Abreviaturas utilizadas: P = Pascua (cuaresma anterior) N = Navidad (Adviento anterior). Se encontrarán los títulos completos en nuestra bibliografía:

Mandonnet 1 = P. Mandonnet, *Siger*, t. 1, ^{2}1911, p. 85-87.
Mandonnet 2 = P. Mandonnet, *Chronologie sommaire*, p. 148.
Destrez = J. Destrez, *Les Disputes*, p. 151.
Synave 1 = P. Synave, rec. de Destrez, BT 1 (1924) [32]-[50].
Glorieux 1 = P. Glorieux, *Littérature*, I, p. 276-290.
Mandonnet 3 = P. Mandonnet, *S. Thomas créateur de la dispute*.
Synave 2 = P. Synave, *L'ordre des Quodlibets VII à XI*.
Pelster 1 = F. Pelster, *Beiträge zur Chronologie*.
Glorieux 2 = P. Glorieux, *Littérature*, II, p. 272.
Van Steenberghen = F. Vanteenberghen, *Siger* II, p. 541.
Glorieux 3 = P. Glorieux, *Les Quodlibets VII-XI*.
Pelster 2 = F. Pelster, *Literarische Probleme*.
Isaac = J. Isaac, rec. de Pelster 2, *BT* 8 (1947-1953) 169-172.
Marc = *Introductio à la Summa Contra Gentiles* I, p. 412.
Weisheipl = J. A. Weisheipl, *Friar Thomas*, p. 367.
Gauthier = R. A. Gauthier, *Préface* (por aparecer) Leon., t. 25.

Quodlibetales de santo Tomás

Quodlibet	VII	VIII	IX	X	XI	I	II	III	IV	V	VI	XII
Mandonnet 1 1910	1264	…	…	…	1268	1269 P	1269 N	1270 P	1270 N 1271 P	1271 N		1264-68
Mandonnet 2 1920											1272 P	
Destrez 1923	1259	…	…	…	1268				1271 P			
Synave 1 1924	1265 N	1267 N	1266 P	1266 N	1267 P				1270 N			1271 P
Glorieux 1 1925	1265 N	1267 N	1266 P	1266 N	1267 P				1271 P			1270 N
Mandonnet 3 1926	1256 N	1257 N	1258 P	1258 N	1259 P				1271 P			1270 N
Synave 2 1926	1257 N								1270 N			1271 P
Pelster 1 1927			1265 Roma			1271 P	1270 N		1269 N			1272 Nápoles
Glorieux 2 1935	1255 n											
Vansteenber-ghen 1942									1271 P			1270 N París
Glorieux 3 1946	1255 N	1254 N?	1256?	1256 N?								
Pelster 2 1947			1258-59			1269 N	1270 N		1271 P			
Isaac 1948	1257 N		1256 N									
Marc 1967	1257 N?	1257-60		1257-60								
Weisheipl 1974									1271 P			1270 N
Gauthier 1992	1256 P	1257 P	1257 N	1258 P o N		1269 P	1269 N	1270 P	1271 P	1271 N	1270 N	1272 P

No podríamos abandonar el tema de los Quodlibetales sin intentar recoger lo que nos enseñan sobre su autor. Incluso revisados cuidadosamente por él, estos textos conservan algún que otro recuerdo sobre la discusión de la que son reflejo, y algunos, entre ellos, son muy claros en cuanto a la conciencia que Tomás tenía de sí mismo como maestro en Teología. Vale la pena examinar el *Quodlibeto* de Pascua de 1269 donde se estudia la cuestión de si dedicarse al estudio o a la enseñanza es perder el tiempo[43].

Tomás enfoca las cosas desde lo alto y compara la acción pastoral a la construcción de un edificio para el cual se precisan arquitectos y trabajadores manuales: los primeros ejercen una labor más noble que los segundos y por ello reciben mejor salario. Lo mismo sucede con la construcción del edificio espiritual que es la Iglesia:

> "Hay algunos a los que se les puede comparar a los obreros manuales que se dedican al cuidado de las almas en particular, por ejemplo, administrando los sacramentos y empleándose en otras labores semejantes. Pero hay otros que se pueden comparar a los arquitectos y son los obispos que dirigen la obra de los anteriores y disponen la manera según la cual aquellos deben cumplir su oficio; por eso se llaman "episcopus", es decir: "superintendentes". De forma parecida, los doctores en Teología son también arquitectos que investigan y enseñan el modo como deben trabajar los demás para la salvación de las almas[44]. En términos absolutos, es mejor enseñar la *sacra doctrina* –y más meritorio si se hace con recta intención– que dedicarse al cuidado particular de éste o de aquél. Por ello el apóstol dice de sí mismo: 'Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a predicar' (1 *Cor.*, 1,17), aunque bautizar sea la obra más apta para la salvación de las almas. San Pablo dice a su vez: 'confíalas a hombre fieles que sean capaces de instruir a su vez a otros' (2 *Tim.*, 2,2). La misma razón demuestra que es más provechoso instruir en la ciencia de la salvación a los que pueden progresar en ella para sí mismos y para otros que instruir a los simples que sólo ellos pueden aprovecharse. No obstante, en caso de necesidad inmediata, obispos y doctores deberán dejar su oficio propio para consagrarse a la salvación de las almas en particular".

---

43 *Quodl* I c7 q2 [14] (cf. nota, capítulo V); veremos aquí en la edición Leonina la larga nota del P. Gauthier sobre el sentido aristotélico del *architector* (y no *architectus*, mejor expresión latina), muy bien captado, según parece, por la Glosa sobre 1 *Cor.*, 3, 10: "no es el que hace el plano de la casa, sino el que pone la primera piedra".

44 Algunos años más tarde un canónigo regular, Gervais (o Servais), del Monte San Eloi, volverá a utilizar esta comparación: "*ars disputatoria est architectonica et predicatoria est manu operativa* et ideo minus nobilis et minus meritoria, manu operativi minus merentur quam architectonici", *Quodl* I, c1.40, editado por J. Leclerq, "L'idéal du théologien au moyen âge, Textes inédits", *RevScRel.*, 1947 (21), pp. 121-148; cf. p. 130.

Este texto causaría sin duda algo de extrañeza a un lector del siglo XX, que incluso corre el riesgo de escandalizarse al ver que los pastores de almas son considerados simples trabajadores manuales espirituales, mientras que el teólogo se erige en aristócrata como dirigente de la obra. Los oyentes de aquel tiempo apenas se sorprenderían. Este texto no sólo traduce la alta consideración y posición social de los Maestros de la Universidad de París (consideremos que entonces apenas eran un pequeño puñado para toda la cristiandad), sino que expresa también la complementariedad de oficios en el cuerpo eclesial. Por otra parte, al finalizar el texto con las palabras sobre la obligación de poner manos a la obra si la necesidad se hace sentir, está estableciendo, con pocas palabras, la verdadera jerarquía de valores.

Tomás no teme poner, al mismo nivel, su cargo de doctor con el de obispo. Lejos de tratarse de un lapsus, este procedimiento es frecuente en él, pues compara de buena gana la *cathedra pontificalis* y la *cathedra magistralis*[45]. A una y otra les compete enseñar la Sagrada Escritura; la diferencia está en que la primera procede del *officium praelationis*: el predicador enseña y no puede arrogarse este oficio sin mandato; la segunda lo hace en virtud del *officium magisterii*, a la manera en que enseñan los maestros en teología. Pero la tarea de unos y otros, obispos y doctores, tiene la misma finalidad, que era ya la de los autores de la Sagrada Escritura: llevar a los hombres hacia la vida eterna[46]. Eso comporta, para unos y para otros, una exigencia de alta moralidad[47], pero a los doctores se les exige un mayor conocimiento universitario, pues es sabido que los prelados no conocen en profundidad este dominio[48].

Se equivocaría quien viera en todo esto una reivindicación corporativista de los "teólogos" contra el "magisterio", como se dirá después. Para poder apreciar sin anacronismo alguno sus palabras, conviene recordar que Tomás todavía duda sobre la sacramentalidad del cargo episcopal[49], y en su pensamiento los obispos (o mejor, prelados, como escribe corrientemente) y doctores están igualmente sometidos al criterio de la Iglesia. Lo que en verdad expresa en esas frases es la alta conciencia que tiene de su cargo de doctor, y no encuentra mejor modo de decirlo que poniendo de relieve su finalidad pastoral[50].

---

[45] Cf. *Quodl* III q4 a1 [9].

[46] Cf. *In IV Sent* d19 c2 a2 qc3 sol2 ad4.

[47] Hay mucho que meditar en el *Quodl* V q12 a24: "Utrum ille qui semper propter inanem gloriam docuit per penitentiam aurerolam recuperet"; tema retomado por Rainero de Clairmarais, hacia 1295-1296: *Quodl* I c2, en Leclerq, "L'idéal du théologien", p. 143.

[48] *Contra impugnantes*, 2, línea 499 ss.: "...doctrina scolastica cui praelati non multum intendunt".

[49] Cf. capítulo V, nota 46.

[50] Reflexiones complementarias sobre este tema en Torrell, "La pratique", pp. 243-244.

II. CONSULTAS Y OBRAS DIVERSAS

Las actividades públicas de polémica y enseñanza no deben dejar en un segundo plano el intenso trabajo personal que el maestro de Saint-Jacques continuará desarrollando. En los años 1268-1272, Tomás redactó la enorme masa de la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica* (probablemente entre enero de 1271 y Pascua de 1272), y comenzó también la redacción de la *Tertia Pars*. No dejó de responder, al mismo tiempo, a las preguntas ocasionales que solicitaban su caridad intelectual, y que muchas veces ponían a prueba su paciencia. Como ya ocurrió en Orvieto y en Roma, esta última enseñanza parisiense conlleva también su parte de consultas individuales a las que no pudo escapar. Ya hemos mencionado algunas, pero debemos añadir otras.

1. *De mixtione elementorum, De motu cordis*

Encontramos, ante todo, dos pequeños escritos (de 153 y 159 líneas) que hoy en día no esperaríamos encontrar entre los escritos de un maestro de Teología, sino más bien entre los de un científico. El *De mixtione elementorum* trata de los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), de sus cualidades (frío, calor, sequedad, humedad) y de la función que desempeñaban en la teoría de los humores y temperamentos según la medicina antigua. En la Edad Media, la Teología, "reina de las ciencias" no podía desentenderse del tema, y Tomás no dice nada que haga suponer que su comunicante le obliga a sobrepasar los límites de su saber. Al contrario, no solamente escribió sobre ello muchas veces[51], y muchos contemporáneos suyos lo trataron, sino que este tema de pura física, en apariencia sin interés teológico, fue objeto de una áspera discusión entre partidarios y adversarios de la unicidad de la forma substancial[52]. En todo caso, este escrito tuvo una excelente difusión, porque se conocen de él 117 manuscritos y 35 ediciones.

En cuanto al *De motu cordis*, su tesis central es que el movimiento del corazón, en el animal y en el hombre, es un movimiento natural –y no violento, como sostenía Alfredo de Sareshel en un escrito con el mismo nombre–. Sin

[51] Cf. *In II Sent* d12 q4; *In IV Sent* d44 q1 a1 qc1 ad4; *In de Trin* q4 a3 ad6; *STh* I q76 a4 ad4; *Quodl* I q4 a6 ad3; *De An* a9 ad10.

[52] Cf. el Prólogo de H. F. Dondaine, en su edición del texto: Leonina, t. 43, pp. 135-137; este opúsculo apenas ha sido estudiado, señalemos a L. Robles, "Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino: El *De mixtione elementorum*", *Estudios Filosóficos*, 1974 (23), pp. 239-259.

citarle, parece probable que Tomás quisiera rectificarle e ir más allá de lo que mantenía. Se interesa en este tema con relación al imperio que la voluntad puede ejercer sobre los miembros del cuerpo: si el corazón escapa a este mandato, explica, es manifestación de que se trata de un movimiento natural. La idea que desarrolla es que el movimiento del corazón en el animal es como el movimiento del cielo en el mundo[53]. Señal del interés que despertó este escrito es que se conocen de él 126 manuscritos y 33 ediciones impresas.

El destinatario de estos opúsculos, el maestro Felipe, era originario de Castrocielo, un pueblo muy cercano a Roccasecca. Se le conoce como profesor de medicina en Bolonia y en Nápoles, y según Mandonnet es probable que haya sido condiscípulo de Tomás en Nápoles, cuando el joven de Aquino hizo allí sus estudios (1239-1244); será también colega suyo cuando vuelva en 1272-1274[54]. Estando así las cosas, se comprende que le fuese difícil al hermano Tomás negarse a responder a sus peticiones.

No se puede precisar con total exactitud la fecha de estos dos opúsculos. Según Mandonnet, el *De mixtione* se sitúa durante la segunda estancia en París, y puesto que no refleja ninguna señal de polémica, podemos pensar que es anterior a las discusiones de 1270 sobre la unicidad de la forma substancial. En cuanto al *De motu cordis*, el mismo autor propone fijar su redacción un poco más tarde, en Nápoles en 1273, basándose en las relaciones, bastante probables, de los dos colegas durante esta época. El P. H. Dondaine, editor de estos dos opúsculos para la Leonina, se une a esta propuesta. Weisheipl, siguiendo a Eschamnn, lo sitúa en París en 1270-1271. Lo mismo que el *De mixtione elementorum*[55].

2. *De operationibus occultis naturae*

Estas "ocultas operaciones de la naturaleza" tienen algo que ver con la magia, de la cual, el pensamiento cristiano –de buen o mal grado–, ha tenido que

---

[53] *De motu cordis*, lin. 164-165 (Leonina, t. 43, p. 129): "Sic enim est motus cordis in animal sicut celi in mundo"; Tomás vuelve sobre esta cuestión en la *STh* I-II q17 a9. Podemos ver con relación a este escrito el estudio profundo de E. Paschetta, "La natura del moto in base al De motu cordis di S. Tommaso", *MM*, 1988 (19), pp. 247-260.

[54] Cf. Mandonnet, "Les Opuscules", *RT*, 1927 (32), pp. 137-138 (cf. P. Marc, *Introductio* a la edición Marietti de la *Contra Gentiles*, p. 418, n. 1, que reproduce los documentos en los que se apoya Mandonnet); H. F. Dondaine resume el conjunto: *Préface* al *De Motu cordis*, Leonina, t. 43, p. 95.

[55] Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", pp. 419-420; Weisheipl, p. 425.

ocuparse desde sus orígenes. Tomás trata, a su vez, este problema siguiendo a san Agustín[56], pero su formación aristotélica le permite abordarlo de manera más racional, e intenta discernir lo que se debe a la acción secreta de causas naturales pero escondidas, y lo que podría atribuirse a intervención del demonio. Así pues, aborda sucesivamente lo que proviene o tiene su origen en los cuatro elementos, en los cuerpos mixtos, en los vivientes, en los cuerpos celestes y finalmente en las substancias separadas. Después de esto se pueden denunciar las pretensiones de la astrología: el hecho de nacer bajo una determinada situación de los astros, o el recurso a los amuletos, o fórmulas mágicas relacionadas con una constelación dada... no pueden provocar una eficacia nueva; si estos simulacros o fórmulas tienen efectos extraordinarios, habrá que atribuirlo a la intervención de los espíritus.

Se conocen dos lugares paralelos a esta exposición (*Quodlibeto* XII q9 n13; *STh* II-II q96 a2 ad2) que datan de la segunda época de la enseñanza en París; Mandonnet ve en ello una invitación a fechar el opúsculo en este período. En estas condiciones el *Miles ultramontanus* al que está dirigido habría que situarlo en Italia, lo cual concuerda con lo que ya sabemos sobre la difusión de la moda de las artes mágicas en este país en el siglo XIII, mucho mayor, al parecer, que en París o en Oxford[57].

3. *De iudiciis astrorum*

Todavía mas breve que los escritos anteriores (56 líneas) esta carta –cuyo destinatario podría ser Reginaldo (a juzgar por su tono familiar, y no por el testimonio de los manuscritos que no dicen nada de él)– demuestra hasta qué punto, entonces como hoy, la superstición astrológica estaba extendida. Esta pequeña obra es tan sólo la repercusión de una cuestión que el hermano Tomás trata ampliamente en otra parte[58].

---

56 Cf. Agustín, *De civitate Dei,* X xi; según Gauthier, sobre *Quodl* II q7 a1 [13], la otra gran fuente de Tomás sobre la magia es Al-Kindi, *De radiis* (Leonina, t. 45/2, pp. 96*-97*).

57 Cf. J. B. McAllister, *The Letter of Saint Thomas Aquinas De occultis operationibus naturae ad quendam militem ultramontanum,* Washington, 1939, p. 14. Hay que constatar de todas formas que aunque *ultramontanus* está atestiguado en *Italia* en esta época, no lo está en Galia.

58 Cf. *CG* III c82-87 y c154; *STh* I q115; I-II q9 a5; II-II q95 a2; *De sortibus,* IV; por lo que concierne a Tomás y la astrología, cf. L. Thorndike, *History of Magic and Experimiental Science,* II, New York, ²1929, pp. 608-612; Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin,* Louvain-París, 1963, pp. 220-241.

Tomás no critica la influencia de los astros sobre los "efectos corporales" de nuestro mundo, por lo mismo que es útil tener en cuenta las fases de la luna en la agricultura, en la medicina o en la navegación. Pero concede un crédito muy limitado a las explicaciones de los presagios que los astrólogos sacan de sus observaciones de los sueños, de los augurios, de la geomancia: todo esto apenas tiene sentido (*hoc modicam rationem habet*). Sin embargo, su postura es muy firme a la hora de defender la libertad humana: "La voluntad del hombre no está sometida a la necesidad de los astros; de otro modo el libre albedrío desaparecería y no podrían calificarse las buenas obras como meritorias, ni las malas como faltas. El cristiano ha de tener como cierto que lo que depende de la voluntad, como son los actos humanos, no está sometido a los astros por necesidad"[59].

4. *De sortibus*

Santiago de Tonengo, el destinatario de este opúsculo, es relativamente conocido: capellán del Papa, originario de Tonengo, en la provincia de Asto, en el Piamonte italiano, es mencionado muchas veces en los libros registrales de la Curia en 1263 cuando Tomás se encontraba en Orvieto[60]. Fue entonces, sin duda, cuando debió contraer esta amistad, a la que hace alusión en su obra. Siguiendo una ingeniosa hipótesis de Dondaine y Peters, podría situarse entre noviembre de 1268 y septiembre de 1271, cuando estaba vacante el solio pontificio. Los canónigos de la diócesis de Vercelli, entre los que se encontraba Santiago de Tonengo, no alcanzaban un acuerdo en la elección de su obispo, y cansados de esperar una intervención de la Santa Sede, que no podía venir por estar vacante, se pusieron de acuerdo para echarlo a suertes; en esta circunstancia el amigo de Tomás le habría consultado. Éste da su respuesta durante las vacaciones de verano que le dejan, dice, un poco de tiempo libre[61]. Basándonos en lo dicho hasta aquí, podemos suponer que el opúsculo se redactó durante el verano de 1270 o 1271.

Tomás consagró al tema, por muy pobre que parezca, un estudio muy cuidadoso, y según parece, nuevo y original. En cinco capítulos estudia las razones

---

59 *De iudiciis astrorum*, líneas 28-35, Leonina, t. 43, p. 201: ningún indicio permite fijar una fecha, Mandonnet ha propuesto 1269-1272 (cf. "Chronologie sommaire", p. 151).

60 Cf. A. Dondaine y J. Peters, "Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de saint Thomas", *AFP*, 1959 (29), pp. 53-66; de este estudio tomamos las siguientes reseñas, utilizadas también por Leonina, t. 43, pp. 207-208.

61 *De sortibus, Prol*, Leonina, t. 43, p. 229: "intermissis paulisper occupationum mearum studiis, *solempnium uacationem tempore*".

que pueden existir para recurrir al procedimiento de echar a suerte una elección, con qué objetivo, de qué manera, cuál es su eficacia y si es lícito hacer uso de ese recurso partiendo de la fe cristiana. El interés del opúsculo procede del hecho de que Tomás desarrolla en él lo que nunca ha tocado, más que de pasada, y que lo hace basándose en una documentación histórica de la mejor ley. Lo que permite a su editor recomendar su lectura "no es el hecho de descubrir una dimensión menor del genio del autor: este opúsculo es un modelo en su género y de lo mejor de santo Tomás"[62].

Lo más interesante para el lector de hoy en día es, sin lugar a dudas, el capítulo IV, donde Tomás se entrega a lo que puede calificarse como "crítica de la eficacia" de la cuestión sobre la suerte. Ella conlleva "toda una doctrina de la libertad frente al azar, del orden en el universo, y finalmente una doctrina de la Providencia; aquí el teólogo vuelve a asumir su oficio: un magnífico resumen (IV, 212-249) evoca el libre proceder de la Providencia pasando por todas las causas, todos los proyectos humanos, sin desdeñar la ocasión de revelar su voluntad por medio de la suerte (IV, 267 ss.)"[63]. Estos son los principios que rigen el discernimiento de los casos en los que se permite o no recurrir a la suerte".

5. *De secreto*

Antes de pasar a otras obras más extensas, mencionemos todavía el caso curioso y poco conocido de este pequeño escrito. No se trata propiamente de una obra de Tomás, sino más bien del informe sobre una consulta efectuada por Juan de Vercelli con ocasión del Capítulo General de Pentecostés de 1269; era, pues, poco después del regreso de Tomás a París. Como lo resume Hyacinthe Dondaine: "Se trata de seis casos sobre los límites del poder de un superior religioso sobre la conciencia de un súbdito suyo acusado de una falta secreta, o que conoce al oculto autor de una fechoría"[64]. Podemos suponer que estos casos eran muy complicados y que Juan de Vercelli, como todos los capitulares reunidos en torno a él, deseaba tener clara la conducta a seguir aprovechando la presencia entre ellos de la élite intelectual de la Orden.

Aparte de Tomás, la Comisión a la que se había confiado el examen de esta cuestión comprendía otros cinco miembros, todos ellos maestros en París:

---

62 Retomamos aquí el juicio de H. F. Dondaine, que ofrece para ello razones documentadas, Leonina, t. 42, pp. 208-209.

63 Dondaine, Leonina, t. 42, p. 209.

64 Leonina, t. 42, p. 475; el texto se encuentra en pp. 487-488, líneas 95-101 y 117-121, para la respuesta de Tomás.

Bonhomme, Pedro de Tarantasio, Bartolomeo de Tours, Balduino de Maflix y Gilberto de Ovis o van Eyen[65]. Todos se pronunciaron con unanimidad, a excepción de Tomás, que "montó sus reales" con relación a dos cuestiones. A la cuestión 4 Tomás contesta que se trata de un procedimiento judicial, en el cual un juez civil podría exigir un juramento y el Superior religioso puede prescribirlo en nombre de la obediencia. La cuestión 6 concernía al autor desconocido de una fechoría realizada en los recintos del convento (robo, incendio); distanciándose de los otros maestros, Tomás pensaba que el Superior podía dictar un precepto general de revelar al autor de la maldad, de suerte que obligara en conciencia a quien lo supiese. Aunque la primera respuesta es plenamente conforme a lo que mantiene el *Quodlibeto* I a16, que data de esta misma época, parece que la segunda embarazó a los comentaristas que la consideran "débil"[66]. Este episodio nos da a conocer al menos dos aspectos: la participación de Tomás en las actividades de su Orden y su independencia de espíritu.

6. Carta a la condesa de Flandes

Quedan todavía una serie de respuestas a unas preguntas que le hicieron y que encontramos en el escrito publicado por la Leonina bajo el título: *Epistola al ducissam Brabantiae*, pero que algunos manuscritos titulan, como Tolomeo: *ad comitissam Flandrie*, y que también es conocida, muy impropiamente, como *De regimine Iudeorum*[67]. Como acabamos de decir, esta denominación es poco adecuada, pues en más de la mitad de este corto escrito habla sobre temas no judíos de la destinataria, y más bien habría de llamarse *De regimine subditorum.*

La identidad de la destinataria intriga a los historiadores desde hace mucho tiempo. Pirenne veía en ella a Alix (o Adelaida) de Borgoña, y proponía fechar su carta después de la muerte de su marido, Enrique III de Brabante en 1261 (su testamento contiene precisamente algunas cláusulas concernientes a los judíos); Glorieux opina que se trataría más bien de Margarita de Francia, hija de Luis IX, esposa del duque Juan, con lo que nos encontraríamos en 1270. El P. H. Dondaine resume sus investigaciones en 1979 permaneciendo en sus acostumbradas reservas: "Las dos hipótesis... son verosímiles y al mismo tiempo débiles; la segunda sobre todo"[68].

---

[65] Podemos ver a este respecto las noticias de Glorieux, *Répertoire,* I, y de Käppeli, *Scriptores.*

[66] Cayetano, *In II-II* q69 a2: "pro infirma habetur"; cf. Leonina, t. 42, p. 476; Tugwell, p. 231, señala debidamente la originalidad de Tomás.

[67] Leonina, t. 42, pp. 360-378, con el Prólogo del P. H. F. Dondaine.

[68] Leonina, t. 42, p. 363.

En el mismo sentido, Ramón Van Uytven publicaba en 1983 los resultados de una seria investigación, que le permitía inclinarse resueltamente a favor de Adelaida de Borgoña; la fecha del escrito de Tomás habría, pues, que situarla dentro de su regencia (1261-1267), pero 1266 parece un *terminus ante quem*, y los años 1263-1265 parecen los más convenientes[69]. Hay que tener en cuenta que hay dos elementos que parecen estar en gran manera a favor de esta opinión[70]: ante todo el preciso paralelismo entre el testamento del Conde y la carta de Tomás; después, el hecho de que en este tiempo no había judíos en Flandes, y que Brabante era el único lugar de esta región donde la presencia de los judíos en esta época está suficientemente atestiguada.

Van Uytven ignoraba desgraciadamente los datos aportados por un estudio aparecido poco después del suyo y que modificaron sensiblemente la situación. Ahora bien, mientras que Weisheipl había optado en su primera edición por la segunda hipótesis, en la segunda edición cambia de parecer para adherirse a la opinión de Leonardo Boyle publicada mientras tanto[71]. Para éste último se trata de la hija de Balduino I, conde de Flandes y primer emperador de Constantinopla, que fue condesa de Flandes durante 33 años (1245-1278), gran y constante bienhechora de los dominicos. Tomás pudo conocerla en Valenciennes en 1259, donde ella acogía el Capítulo General en una Villa de su condado, lo que explica que Tomás se dirija a ella en un tono relativamente familiar. Con estos precedentes podemos situar el escrito de Tomás en París en 1271, y esto explica (puesto que la condesa tiene ya muchos años) su deseo de que reine *per longiore tempore*.

Esta atribución –que Tolomeo ya había hecho y que Quetif-Echard toma como propia sin dudarlo– es ahora confirmada por una nueva vía, pues Boyle descubrió una carta análoga de Juan Pecham dirigida a la misma destinataria, debidamente identificada, que responde a las mismas cuestiones con una sola excepción. Por otra parte, Gilberto Dahan se dio cuenta de que la condesa se había dirigido también a un jurista secular (podría tratarse de Gerardo de Abbe-

---

69 R. Van Uytven, "The Date of Thomas Aquinas's Epistola ad Ducissam Brabantiae", en *Pascua Medievalia*, Studies voor Prof. Dr. J. M. De Smet, ed., R. Lievens, E. Van Mingroot, W. Verbeke, Leuven, 1983, pp. 631-643.

70 Cf. C. Vanstennkiste, en *RLT*, 1986 (19, n. 76), pp. 42-43, y *RLT*, 1987 (20, n. 11), p. 423-424.

71 L. E. Boyle, "Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant", *Proceedings of the PMR Conference*, 8, 1983, pp. 23-35; entre otras aportaciones interesantes de este estudio, haremos constar que hay que corregir el texto de la edición Leonina y restablecer en la línea 242 (p. 368) el *potentiam* –que todos los manuscritos que H. Dondaine había creído poder modificar– en *prouinciam*.

ville) a quien había planteado las mismas cuestiones[72]. Esta mujer había hecho, pues, una amplia consulta y debemos colocar estas dos cartas en un mismo informe junto al texto de Tomás.

Nos queda todavía por resumir brevemente el contenido de este escrito. Las ocho cuestiones concretas a las que debe responder Tomás no se prestan a grandes desarrollos, y dejan más bien entrever las preocupaciones de la destinataria: "¿Puede recaudar impuestos de los judíos? ¿Puede castigar con una multa al judío que haya cometido una falta y que vive de la usura? ¿Puede aceptar de un judío un don voluntario? Si un judío restituye una suma superior a la que reclama el cristiano dañado, ¿puede ella aceptarla? ¿Puede practicar la venta o el empeño en los oficios públicos; recaudar impuestos de los cristianos; utilizar las cantidades monetarias procedentes de la extorsión irregular de los oficiales del ducado y que llegan a ella? Finalmente, ¿es conveniente obligar a los judíos a llevar un signo que los distinga?[73].

Mientras que Juan Pecham trató estas cuestiones de forma muy completa, Tomás no se muestra muy entusiasta en responder a tales preguntas; no disimula que tiene mucho trabajo y que hubiera preferido que la duquesa se dirigiera a alguien más competente en la materia. Por tanto, contesta de forma escueta y menos cuidada de lo habitual, sin hacer esfuerzo alguno de originalidad; así lo parece al menos. Sobre los judíos, en particular, se contenta con reproducir la doctrina común de su tiempo sobre su estado de servidumbre. Mantiene, por tanto, que es preciso tratarles con cuidado y que si hay que castigarles por robar, hay que hacer lo mismo con cualquier otro usurero. De hecho, el interés principal de estas páginas reside menos en el tratamiento que hay que dar a los judíos que en el principio general que mantiene la legitimidad de los impuestos recaudados por el príncipe, y que es el de la utilidad pública (*communis populi utilitas*)[74].

---

[72] G. Dahan, recensión del estudio de Boyle en *BTAM*, 1986-1990 (14), n. 1121, pp. 530-531.

[73] Resumen de H. F. Dondaine, Leonina, t. 42, p. 363.

[74] Entre los numerosos estudios consagrados a este opúsculo, podemos ver: H. Liebeschutz, "Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas", *The Journal of Jewish Studies*, 1962 (13), pp. 57-81; B. Blumenkranz, "Le De regimine Judaeorum: ses modèles, son exemple", en *Aquinas and Problems of his Time*, G. Verbeke y D. Verhelst (ed.), Leuven-The Hague, 1976, pp. 101-117.

7. El *De substantiis separatis*

Dentro de esta categoría de obras que responden a una petición privada, hay que incluir todavía este pequeño libro inacabado, cuyos 20 capítulos ocupan unas 40 páginas en la edición Leonina[75]. Por medio de los catálogos antiguos podemos identificar, aunque no esté escrito expresamente, al destinatario, que sería el mismo hermano Reginaldo. En este "carácter confidencial" podemos ver un indicio del prólogo en el que Tomás alude a una circunstancia que únicamente podía conocer alguien muy cercano:

> "Ya que no podemos participar en las solemnidades sagradas de los ángeles, no debemos dejar pasar el tiempo que ha dedicarse a la devoción sin hacer nada; hay que compensar con el trabajo de la escritura el trabajo que se sustrae al oficio de la Salmodia"[76].

Se ha hablado mucho de las razones que impedían a Tomás asistir al oficio, podemos pensar en cualquier indisposición, pero también en la dispensa de coro acordada por los Maestros en Teología en las Constituciones de los dominicos. No hace falta hacer hincapié en la indicación de los ángeles como si se tratase de una fiesta litúrgica precisa; es más probable que, disponiéndose a hablar de ellos, Tomás se haya acordado del tema monástico de la Salmodia como oficio angélico, lo que también estaba presente en la tradición dominicana[77].

La intención del autor se expresa de forma muy clara en el Prólogo: quiere hablar de los santos ángeles, pero su intención es ver primero, en forma de conjetura, lo que la antigüedad ha pensado de ellos; si se encuentra algo que esté de acuerdo con la fe sacará provecho de ello, y refutará lo que es contrario a la doctrina católica[78]. Dos etapas se encuentran de nuevo delimitadas al co-

[75] Leonina, t. 40, pp. D 41-80; de. e introducción de H. F. Dondaine; antigua trad. francesa del abad Bandel, coll. Vrin-Reprise, t. 3, París, 1984, pp. 153-248 (los capítulos no son los mismos que en la Leonina).

[76] *Prol.*, líneas 1-4: "Quia sacris angelorum solemniis interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum, sed quod psallendi officio subtrahitur scribendi studio compensetur."

[77] Humberto de Romanos: "conveniunt angeli sancti cum psallentibus" (*De vita regulari,* II, ed. Berthier, 1889, p. 83; cf. I, p. 174); Humberto se remite a una expresión de san Bernardo (*In Cant.*, sermón 7, n. 4).

[78] *Prol.*, líneas 4-10: "Intendentes igitur sanctorum angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de angelis antiquitus humana coniectura aestimavit; ut si quid invenerimus fidei consonum accipiamus, quae vero doctrinae catholica repugnant refutemus". El P. Dondaine indica la similitud de este proceso en dos etapas con el de la *Suma contra Gentiles* (*CG* I c9).

mienzo del capítulo 18: “Ya que hemos mostrado lo que los principales filósofos, Platón y Aristóteles, pensaron sobre el tema de las substancias espirituales, de su origen, de la creación de su naturaleza, de su distinción y de la manera en que se rigen, nos falta ahora mostrar cuál es la enseñanza de la religión cristiana sobre este tema. Para este propósito nos serviremos sobre todo de los libros de Dionisio, quien ha tratado mejor que todos los demás lo que concierne a las substancias espirituales”[79]. Esta segunda parte de su propósito apenas fue comenzada, pues Tomás se detuvo en el capítulo 20, en la mitad del desarrollo del pecado de los ángeles, del que acababa de decir que presentaba muchas dificultades a la reflexión.

Estas breves indicaciones bastan para demostrar que su intención primera era teológica, y también explican las dudas de la tradición manuscrita que habla muchas veces de este libro como un *De angelis*. Pero es necesario añadir que la importancia de este tratado no se mide por su grosor; Eschamnn habló de él como “uno de los más importantes escritos metafísicos del Aquinate”; mientras que Henle considera lo que dice sobre Platón en el primer capítulo como la síntesis platónica más elaborada que se pueda encontrar en Tomás[80].

En cuanto a la fecha, este tratado es posterior no sólo a mayo de 1268, fecha en la que Moerbeke termina su *Elementatio theologica* de Proclo, que cita dos veces en el capítulo 20, sino también a la condena de diciembre de 1270, a la que hace varias alusiones; conoce, en fin, el libro *Lambda* de la *Metafísica* como Libro XII. En consecuencia, podemos situarlo con posterioridad a la segunda mitad de 1271, pero no es posible precisar mucho más, ni decidir si ha sido escrito en París o Nápoles[81].

8. El *Super de Causis*

Aunque ésta no es una obra compuesta “a petición de…”, es conveniente hablar aquí de ella en razón de su fecha probable, y de su parentesco con el *De substantiis separatis*. Considerado durante mucho tiempo, a pesar de algunas dudas, como perteneciente a Aristóteles, este libro era objeto de estudio en la Facultad de Artes como uno de los libros de filosofía que había que comentar

---

[79] *De Substantiis Separatis*, c18, líneas 3-12 (Leonina, t. 40, p. D 71).

[80] Cf. las referencias en Lescoe (nota siguiente), p. 51.

[81] Cf. Leonina, t. 40, pp. D 6-7; escrito algunos años más tarde, el examen de F. J. Lescoe, “*De substantiis separatis:* Title and Date”, *Commemorative Studies*, I, pp. 51-66, finaliza con las mismas conclusiones.

durante siete semanas[82]. Todavía hoy no se conoce su autor con certeza, pero gracias a la traducción de Guillermo de Moerbeke, en 1268, de la *Elementatio theologica* de Proclo –uno de los últimos sucesores de Platón en la Academia de Atenas– Tomás fue el primero en identificarle como un filósofo árabe que debía mucho a la obra de Proclo[83].

Comentar este texto era para él proseguir un nuevo diálogo con la filosofía neoplatónica, pero ya sensiblemente influenciado por el autor del *De Causis* hacia el monoteísmo y el realismo moderado. Como bien ha dicho Henri Dominique Saffrey, en su notable prólogo a la edición crítica que ha dirigido, cuando Tomás comenta este texto tenía ante él tres libros abiertos: el texto del *Liber*, un manuscrito de la *Elementatio* y un *corpus* dionisiano. Los textos de estos tres autores son citados *ad litteram*, mientras que los otros autores utilizados, principalmente Aristóteles, son citados *ad mentem*. Aquí reside el interés particular de la empresa: "la verdadera *intentio* de Tomás en este comentario es comparar los tres textos. Aquí se encuentra todo el argumento de la obra y puede decirse que se trata de un caso único en la obra del santo". Así podrá dar a cada uno lo suyo y situarse él mismo frente a Proclo, y al lado del autor del *Liber* y de Dionisio "de quien indica sus coincidencias con Aristóteles y san Agustín". De este modo rehusa las formas separadas y las hipóstasis divinas, es decir, el politeísmo del neoplatonismo, su emanantismo y la prioridad del uno y del bien sobre el ser, pero guardará cuidadosamente de su síntesis los grandes órdenes de la creación: ser, vivientes, inteligencias y Dios por encima de todo"[84].

La fecha apenas presenta dificultad alguna. El uso continuo que hace de la *Elementatio theologica* finalizada por Moerbeke el 18 de mayo de 1268, sitúa la obra después de esta fecha, pero la designación del libro *Lambda* como Libro XII de la *Metafísica*, la sitúa igualmente después de la primera mitad de 1271. Estas dos características, que se encuentran también en la datación del *De substantiis separatis*, llevan al P. Saffrey a considerar estas dos obras como contemporáneas. Por otro lado, una comparación atenta del *Quodlibeto* V q4 a7

---

82 *Chartul.*, n. 246, p. 278; el mismo Tomás al principio de su carrera, hace todavía esta atribución, cf. *In de Trin* q6 a1, *Ulterius*, arg2; un poco más allá de nuestro propósito, podemos señalar aquí a E. P. Bos y P. A. Meijer (ed.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy,* Philosophia Antiqua 53, Leiden, 1992.

83 *Prooemium* (ed. Saffrey, p. 3): "Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesetim quia omnia quae in hoc libro continentur multo plenius et diffusius continentur in illo".

84 *Sancti Thomae de Aquino super Librum De causis Expositio*, por H. D. Saffrey (Textus philosophici Friburgenses 4/5), Friburgo (Suiza), 1954, Prólogo, pp. XXXVI-XXXVII.

–disputado en la Navidad de 1271– con la proposición 2 del *Super de Causis*, sugiere la anterioridad del *Quodlibeto* sobre el *Comentario*. Saffrey concluye, pues, que éste debe fecharse en "la primera mitad de 1272"[85].

* * *

Si al terminar este capítulo intentamos hacer un balance provisional de los escritos presentados, quedaremos impresionados ante su número, pero más ante su diversidad. Su título de *Magister in sacra Pagina* nos ha llevado a ver en Tomás un hombre de un sólo libro: la Biblia. Esto es cierto tanto por profesión como por predilección (las exposiciones sobre el Nuevo Testamento están en el corazón de su actividad); pero también por la variedad de su producción (los distintos escritos menores que hemos mencionado están ahí como testimonio) y por su presencia en las cuestiones contemporáneas: ya se trate de seculares o del "averroísmo", Tomás aparece en todos los frentes, y los quodlibetos lo confirman en este sentido. A esta actividad multiforme es necesario añadir un último matiz: Tomás es también comentarista de Aristóteles.

---

[85] Saffrey, *ib.*, pp. XXXIII-XXXVI; a excepción de toda la última precisión que parece muy aventurada, Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", p. 407, se adhiere a este argumento; lo mismo Weishpeil, p. 383. La obra ha sido muy estudiada, recordemos algunos trabajos recientes: Tommasso d'Aquino, *Commento al Libro delle Cause*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milán, 1986 (con una importante introducción y bibliografía); L. Elders, "Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du Liber de Causis", *RT*, 1989 (89), pp. 427-442; A. de Libera, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du Liber de causis", *RSPT*, 1990 (74), pp. 347-378. Hemos tenido conocimiento de la obra de C. D'Ancona Costa demasiado tarde como para poder utilizarla: "Saint Thomas lecteur du Liber de Causis. Bilan des recherches contemporaines concernant le De Causis et analyse de l'interpretation thomiste", *RT*, 1992 (92), pp. 785-817.

XII

EL COMENTADOR DE ARISTÓTELES

Los comentarios de Aristóteles son la última ocupación importante de esta tercera estancia en París. Esta actividad, iniciada con el *De anima* durante el último año de su estancia en Roma, la continúa en París a ritmo acelerado. Antes que nada, termina el *De sensu et sensato* en 1269, que no había podido hacer hasta ahora, es decir, antes del *De unitate intellectus*. Después continuó su tarea sin discontinuidad, ya que los comentarios se multiplican a partir de este año. Es probable que lo hiciera al mismo tiempo, pues todas las comprobaciones que hemos hecho llevan a fechas muy próximas. En este orden que hemos seguido no debe verse una indicación estrictamente cronológica, que es muy difícil de determinar, aunque algún día sea posible llegar a ella.

1. La *Expositio libri Peryermenias*

Teniendo en cuenta el estado último de la investigación –debida a la reedición de los primeros volúmenes de la edición Leonina por el P. Gauthier– la *Expositio libri Peryermenias* es, sin duda, uno de los primeros comentarios de este período[1]. La dedicatoria de esta obra a Guillermo Berthout, preboste de Lovaina, es un dato fiable para una primera aproximación a su fecha. Este personaje, estudiante de Tomás en París, fue nombrado preboste de san Pedro en Lovaina a finales de 1269 ó 1270 (su predecesor murió el 18 de noviembre de 1269 ó 1270). Dado que, por otro lado, Tomás alude a los errores de los *moderni* sobre el libre albedrío (I c14), condenados el 10 de diciembre de 1270, el comienzo del libro debe ser posterior a la condena y casi contemporáneo a la q6 del *De malo* y de las qq9-13 de la *Prima Secundae*. Su composición se inte-

---

1 Estamos acostumbrados a ver este título escrito con dos palabras: *Peri Hermeneias*; nosotros preferimos mantener el título tal y como lo mantenía Tomás, y que ha sido rescatado por R. A. Gauthier, ed, *Expositio libri Peryermenias*, editio altera retractata, Leonina, t. I*, 1, Roma, 1989.

rrumpe antes de finales de 1271, es decir, en la época en que Tomás adoptó la datación numérica de los libros de la *Metafísica* de la traducción de Guillermo de Moerbeke[2].

Podemos dar un paso hacia adelante y situar el momento en que Tomás interrumpe su redacción hacia mediados de octubre de 1271: en efecto, el 15 de octubre Guillermo Bethout se encontraba ya en Lovaina para sus asuntos. Es probable que Tomás hubiera aprovechado su marcha para abandonar esta tarea en la cual se metió, al parecer, de mala gana[3]; de este modo el comentario quedó inacabado. Tomás llevará consigo su manuscrito cuando marche a Nápoles. Desde allí este texto se enviará, junto a la exposición de los *Segundos Analíticos*, a París, después de su muerte, para atender a la petición de los Maestros de la Facultad de Artes, que deseaban tener estos dos libros, lo cual explica que no haya una edición italiana, sino únicamente una edición parisina de estas dos obras, que no pudieron difundirse hasta 1275[4].

Los Maestros en Artes de París tenían motivos para reclamar estos comentarios. En ellos reconocían su técnica de exposición, que Tomás les había tomado prestado (que por otro lado, ya había utilizado en la *Sententia libri De anima*). La *Sentencia*, que consiste en un simple resumen doctrinal, suele ceder el paso a la explicación de la letra (por este motivo califica su trabajo, en la dedicatoria

---

2 Este hecho es muy poco conocido por el lector medio de santo Tomás, pero este criterio es de gran importancia. Hasta la traducción de Moerbeke se citaba la *Metafísica* según la traducción de Miguel Escoto, o según la *Translatio Media* de un anónimo. Ambos omitieron el libro *Kappa* y se designaba el libro *Lambda* como libro XI. Guillermo de Moerbeke será el primero en traducir el libro *Kappa*, que en su traducción es el libro XI, mientras que el libro *Lambda* será el libro XII. Este criterio ha permitido dividir la obra de santo Tomás en dos series, una con fecha anterior a la traducción moerbekana, en la que el libro *Lambda* es llamado XI, y otra, después de la moerbekana, en que el libro *Lambda* es llamado XII. La *Exposición del Peryermenias* pertenece a la primera serie, que comprende las primeras obras de la segunda enseñanza de Tomás en París: el *De unitate intellectus*, las cuestiones *De malo*, la *STh* I-II entera. La segunda serie comprende la *STh* II-II (a partir de la q1 a8 arg1), el *Comentario a la Ética* (a partir de I c6), una parte del *Comentario a la Metafísica*, los comentarios a *De causis, De caelo, De generatione, De substantiis separatis* y la *STh* III. La fecha bisagra, es decir, la fecha en que Tomás conoció la versión moerbekana de la *Metafísica* se sitúa hacia mediados o finales de 1271 (R. A. Gauthier, *Preface* a la *Expositio libri Peryermenias*, Leonina, I*, 1, pp. 85-86; véase R. A. Gauthier, *Introduction* a *Somme Contre les Gentils*, Paris, 1993, c. II, p. 63, n. 7, en la que el autor recomienda la flexibilidad necesaria en la utilización de este criterio).

3 Después de todo lo que hemos dicho, entenderemos que la evocación a su dedicación de los *multiplices occupationum mearum sollicitudines* no sea una simple figura de estilo.

4 Gauthier, Leonina, t. I* 1, pp. 85*-88*.

que hace, como *Expositio*)[5]. El contenido propiamente dicho no resume más que un tratado de lógica y, salvo algunas excepciones, Tomás se confía principalmente a dos fuentes: Boecio y Ammonio, a los que sigue dócilmente sin siquiera nombrarlos, salvo cuando se desvía de ellos, fiel en esto a la costumbre de sus contemporáneos. Siempre añade algo de su propia cosecha: "primero la concisión y la claridad... y sobre todo una filosofía coherente que subyace a todas las explicaciones técnicas y asegura su inteligibilidad"[6].

2. La *Expositio libri Posteriorum*

Este libro es muy próximo temporalmente al *Comentario al Peryermenias*. El P. Gauthier ha podido constatar que los capítulos I, c1-26 de los *Posteriora* todavía comentan el texto antiguo de Juan de Venecia, pero que Tomás comenzó ya a familiarizarse con la traducción de Moerbeke. Es muy posible que recibiera la *translatio moerbekana* de los *Posteriores Analíticos* al mismo tiempo que la *Metafísica*, hacia mediados de 1271. Podemos, pues, fechar en este año el principio de este nuevo comentario, y no parece del todo improbable que sea continuación inmediata del *Peryermenias* (interrumpido en octubre). Como apenas tenía tiempo libre para trabajar en él, el comentario se encontraba muy poco avanzado cuando Tomás tuvo que dejar París para ir a Nápoles en la Pascua de 1272 (24 de abril).

Aunque no dispongamos de una prueba cierta, parece que el cambio de lugar afectó también a la traducción utilizada: desde I c27 a II c20, Tomás comenta ya el texto de Moerbeke. Así pues, la composición de la obra habría que situarla entre finales de 1271, en París, y finales de 1272, en Nápoles. También desde Nápoles se envió el comentario a París, a petición de los Maestros de la Facultad de Artes, que se encargaron de preparar el original que se difundió hacia 1275[7].

---

5 Para la diferencia entre *lectura, sentencia* y *expositio*, nos remitimos a R. A. Gauthier, "Le cours sur l'Ethica noua d'un maîtres ès arts de Paris (1235-1240)", *AHDLMA*, 1975 (43), pp. 71-141, cf. pp. 76-77.

6 Gauthier, *ib.*, pp. 82*-84*; para completar esta breve presentación nos remitimos a J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, Bibl. thom. 29, París, 1953 (reservas de Gauthier sobre las pp. 148-151, que ofrecen de Tomás "una imagen poco agradable"); G. Mura, "Ermeneutica, gnoseologia e metafisica. Attualità del commento di S. Tommaso al Perihermeneias di Aristotele", *Euntes Docete*, 1987 (40), pp. 361-389.

7 Cf. Gauthier, Leonina, t. I* 2, pp. 50*-54* y 73*-77* sobre todo; cf. lo que anteriormente hemos dicho del *Peryermenias* que ha conocido el mismo desarrollo. Este comentario de santo

A pesar de su carácter técnico, aunque también pueda deberse a ello, estas dos obras conocieron una difusión muy grande: 21 manuscritos más o menos completos para el *Peryermenias*, y más de 54 para los *Analytica Posteriora*. Son 31 las ediciones que las han reunido (incluida la del *Index Thomisticus*).

3. La *Sententia libri Ethicorum*

Prestándose a las indicaciones de Tolomeo, este comentario ha sido atribuido durante mucho tiempo, al período romano de Tomás; sin embargo, los avances de la investigación han llevado a los eruditos a desconfiar de esta tesis. Hace ya más de 40 años que el P. Gauthier había propuesto un cambio radical de perspectiva, situándolo durante el período de la segunda enseñanza en París[8]. La monumental edición que se ha realizado después[9] ha permitido confirmar y precisar esta opción: el *Comentario a la Ética* se compuso en París en 1271-1272, conclusión a la que se han unido los especialistas[10].

No es necesario detallar el camino seguido para llegar a dicha conclusión, en cuanto a la fecha se refiere, para comprender que los elementos decisivos fueron la adopción por Tomás en París de la numeración de los libros de la *translatio moerbekana* de la *Metafísica* y el paralelismo entre ciertos pasajes del *Comentario a la Ética* y la *Secunda Secundae*. Es posible que, teniendo en cuenta las últimas propuestas de Gauthier concernientes al comienzo de la redacción de la *Prima Secundae* en 1271, no empezara la *Secunda Secundae* antes de las vacaciones de verano del mismo año.

No podemos detenernos en el contenido de este comentario sin ser llevados a trazar los grandes rasgos de la moral tomista y esto nos llevaría a anticipar

---

Tomás apenas ha sido estudiado por él; señalamos una tesis reciente de C. Marabelli, "Note preliminari allo studio del commento di S. Tommaso al 'Secondi Analitici' di Aristotele", *DTP*, 1985 (88), pp. 77-88 (desgraciadamente anterior a la nueva edición Leonina).

8 R. A. Gauthier, "La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque", *RTAM*, 1951 (18), pp. 66-105; aquí encontraremos datos que nos recuerdan las dudas anteriores, pero también consideraciones que fueron algo modificadas posteriormente.

9 Cf. *Sententia libri Ethicorum*, Leonina, t. 47/1 y 2, 1969; quien tenga dificultad en dominar el latín erudito del Prólogo, remítase al resumen preparado por el autor, en Leonina, t. 48, pp. I-XXV, "Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque".

10 Cf. O. Lottin, *BTAM*, 1950-1953 (6), n. 1799, p. 530; L. J. Bataillon, *BT*, 1954-1956 (9), n 120, pp. 89-91; Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", pp. 404-405; Weisheipl, p. 380. C. Vansteenkiste, *RLT*, 1972 (4), n. 58, pp. 29-30, se inclina por un dato más antiguo (por el peso de distintas opiniones anteriores).

nuestra segunda parte. Pero si queremos tener una idea clara de las características de esta nueva obra es necesario precisar que se trata de una *Sententia*, es decir, una explicación doctrinal sumaria, y no una *expositio*, un comentario profundo con discusiones textuales. Esto es importante para poder apreciar correctamente el esfuerzo de Tomás para hacerse con Aristóteles: no quiso hacer un comentario crítico y su título es suficiente para comprobarlo.

Pero si queremos prevenir equívocos es necesario añadir también que Tomás no deja de ser él mismo cuando comenta a Aristóteles. Se ha dicho con mucha frecuencia que Tomás es el comentarista de Aristóteles más fiel y más penetrante. Quienes opinan así se olvidan que entre la moral de uno y de otro existe la clara diferencia que aporta el Evangelio. Mientras que Aristóteles se mueve en el orden de una ética profundamente pagana, Tomás se sitúa ante una perspectiva cristiana y se las ingenia para hacer decir al filósofo cuál es la finalidad contemplativa, en la que él mismo ve la felicidad de la beatitud[11]. El P. Gauthier explica mejor que nadie lo que ha ocurrido: "Para que santo Tomás pudiera decir 'Dios' ha tenido que transformar profundamente la moral de Aristóteles sin querer, sin tener conciencia de ello, que no decía nada más que 'hombre'. Si hubiese querido hacer una obra de historiador o de crítico, tendría derecho a juzgar la obra de Aristóteles y calificarla de defectuosa, pero sólo ha querido hacer una obra de sabiduría"[12].

Entenderemos mejor lo que Tomás quiso hacer si recordamos que sus comentarios no eran cursos que hubiese impartido a sus alumnos. Más bien eran el equivalente a una lectura personal hecha con la pluma en la mano para obligarse así a penetrar en el texto de Aristóteles y prepararse para la redacción de la parte moral de la *Suma Teológica*. Ya utilizó este procedimiento en la *Sententia libri De anima*; con gran constancia perseveró en su esfuerzo hasta el final. De todas formas nos encontramos aquí con un elemento atestiguado por una obra muy poco conocida.

---

11 Ya lo había visto F. Copleston en *A History of Philosophy*, vol. II: *Medieval Philosophy Agustine to Scotus*, Londres, 1959, c. 39, pp. 398-411. Podemos ver también A. Thiry, "Saint Thomas et la morale d'Aristote", en *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, pp. 229-258; L. Elders, "St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics", en *Autour de saint Thomas*, pp. 77-122.

12 Leonina, t. 48, pp. XXIV-XXIV; nos remitimos con el autor a las páginas voluntariamente paradójicas donde muestra que la afirmación de Dios como fin supremo del hombre lleva a Tomás a modificar completamente la doctrina aristotélica de la *phronésis*, R. A. Gauthier, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, 2ª ed., Lovaina, 1970, t. I, 1, pp. 273-283, ahí veremos también (pp. 128-134), el cambio radical entre Aristóteles y Tomás, así como la razón de los ataques de san Buenaventura contra la *Ética a Nicómaco* leída por los Maestros de la Escuela de Artes.

4. La *Tabula libri Ethicorum*

Ya hemos hablado brevemente sobre esta *Tabula* a propósito de la atención que Tomás prestaba a la producción literaria de su maestro Alberto. Retomarla nos será útil, pues está llena de enseñanzas, lo cual nos permitirá conocer mejor al autor.

Esta curiosa obrita ha supuesto un único problema a los editores de la Leonina: jamás editada con anterioridad a 1971 y totalmente olvidada desde el siglo XV, ningún historiador la ha mencionado. Sin embargo, ocupa un lugar destacado en una de las más antiguas listas de las obras de Tomás en librerías, fechada el 25 de febrero de 1304, como un ejemplar de ocho piezas que se puede adquirir por la suma de cinco dineros[13]. Además, proporcionó a Esteban Tempier el contenido de una de las proposiciones condenadas en 1272. De esta forma, a través de dos vías diferentes, aparece doblemente confirmada su autenticidad y la antigüedad de su difusión[14].

Como su nombre indica, se trata de un índice de materias y más precisamente lo que hoy llamamos los temas principales (*index notabilium*) de la *Ética a Nicómaco* y del comentario que en otro tiempo hizo Alberto Magno. Cuando se dispone a redactar la parte moral de la *Suma Teológica*, Tomás se prepara a fondo: procede a una lectura de la obra de Aristóteles comentada por escrito; de esta forma vuelve a leer el comentario de su antiguo maestro Alberto y hace que sus secretarios confeccionen fichas que remiten a las principales referencias de uno y de otro. Que se puedan encontrar dobletes, sentencias fuera de lugar y otras anomalías, que habrían sido percibidas y eliminadas si el autor hubiera podido supervisar el trabajo pasado a limpio[15], demuestra claramente que este trabajo tomó la forma de fichas.

La obra está inacabada y parece probable que Tomás se convenciera, desde su propio trabajo, de que no tenía necesidad de apoyarse en el maestro que había guiado sus primeros pasos. El trabajo, tal y como se encuentra, no es únicamente revelador de la seriedad con que Tomás se preparaba para escribir la *Secunda Pars*, sino que también es un precioso indicio de sus métodos de trabajo. El estudio de las fichas de la *Tabula* confirma lo que ya habíamos presentido

---

13 *Chartul.*, II, n. 642, p. 108; Cf. Gauthier, Leonina, t. 48, pp. B 5-6.

14 Se trata de la proposición 178: "Quod finis terribilium est mors" (*Chartul.*, n. 473, p. 553); cf. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, pp. 304-307 (proposición 213). Constataremos en Leonina, t. 48, el complemento añadido por Gauthier a la lista de las *Addenda et emendanda* (p. B 50), donde indica que esta expresión es familiar a Tomás, que la emplea siete veces fuera de la *Tabula*; el contexto de estos 7 usos descartan toda posibilidad de interpretación errónea; por consiguiente, será de la *Tabula* de donde ha sido extraída la proposición condenada.

15 Cf. Gauthier, Leonina, pp. B 45-47.

con la redacción de la *Catena aurea*: los secretarios de Tomás no son simples copistas que escribían al dictado; él les dejaba una cierta libertad, aportando su toque personal para el momento final. En el caso que nos ocupa, esto no explica solamente las torpezas de las que ya hemos hablado, sino sobre todo ciertas cosas que Tomás no pudo escribir personalmente, por ejemplo retomar exégesis que había descartado expresamente. El hecho de que haya llegado hasta nosotros tal y como se encuentra es sólo una prueba de que no pudo revisar este trabajo, o incluso es posible que no estuviera destinado a su publicación.

Esta *Tabla* tiene, por otra parte, el interés de ser la segunda que conocemos en su género. Antes del verano de 1259, durante la época de su primera enseñanza en París, Tomás había hecho copiar para su uso un *Corpus* de *Parva naturalia* de san Alberto. Pues bien, el primer cuaderno de este volumen contiene precisamente una Tabla del *Comentario a los Físicos* de Alberto, escrito por uno que se hace llamar el secretario D, a falta de saber su nombre. Puede ser que haya habido otros trabajos de este género efectuados por él, pero basta citar estos últimos para demostrar que Tomás no desdeñaba estos instrumentos de trabajo, que son los nuestros[16].

Este nuevo rasgo que es preciso añadir al retrato de Tomás es menos sorprendente que los que surgen del estudio de su escritura, pero no los contradicen. Antes de conocer las conclusiones de Gils, y a la vista únicamente de las particularidades de la composición de la *Tabula*, Gauthier se sentía autorizado para escribir que había encontrado en esta obra todos los rasgos característicos de su autor: "Su texto de Aristóteles, su devoción por san Alberto, las expresiones que le son familiares, y sobre todo esa *mezcla de exigencia* y de *negligencia*, de claridad en el pensamiento y de libertad en la forma que caracteriza a su fisonomía intelectual, esos mil detalles que el falsario no ha podido copiar"[17].

En cuanto a la fecha de composición de la *Tabula*, Gauthier piensa que puede situarse "alrededor de 1270", conclusión que se desprende de todo lo que enseña el texto de Aristóteles utilizado en esta obra y también es coherente con todo lo que sabemos por otro lado. Esta fecha podría también tener la ventaja de responder a la cuestión que plantea el intervalo tan largo que separa la *Prima Pars* de la *Prima Secundae*. Si sus otras y numerosas ocupaciones no permitieron a Tomás poner manos a la obra, con la redacción de la *Suma* entre septiembre de 1268 y principios de 1271; no deja sin embargo de pensar en ello y la composición de la *Tabula libri Ethicorum* es prueba elocuente de ello.

---

16 Cf. Gauthier, Leonina, pp. B 51-55; para el secretario D, ver A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, pp. 26-40 y 185-198.

17 Leonina, p. B 51 (la cursiva es nuestra).

5. Comentarios a la *Física* y la *Metafísica*

No podemos extendernos, de la forma en que veníamos haciéndolo, sobre los numerosos comentarios que datan de este período; más bien tendremos que hablar brevemente de ellos, pues la producción literaria de Tomás, asombrosa y múltiple –incluso podría decirse que "explosiva"– no comparece sin causar problemas a los investigadores. No solamente el de su secuencia –ya que hay que considerar su redacción como casi simultánea, al solaparse los datos entre sí–, sino más bien el de la posibilidad de tal cantidad de publicaciones.

Mandonnet atribuía el comentario sobre los ocho libros de los *Físicos* a la época romana, en 1265, antes de la *Prima Pars*. Pero casi nadie ha mantenido esta tesis, de la que dudan muchos autores (Grabmann, Castagnoli, Mansion) y Eschmann proponía con ellos situar este comentario en París, entre 1268 y 1271. Más recientemente, Weisheipl ha pretendido ver que en esta obra Tomás cita indiferentemente el libro *Lambda* de la *Metafísica* como libro XI o XII; esto significaría que conoce la existencia del libro *Kappa* en el curso de su comentario, lo cual nos llevará a situar su redacción durante 1271, porque es hacia mediados de ese año cuando tiene lugar el cambio de nombre[18]. Sorprendido por esta afirmación, el P. Gauthier ha tenido la amabilidad de hacer para nosotros una investigación provisional sobre los manuscritos, de la que resulta que Tomás sólo habla del libro XI; el error se sitúa, pues, en la ediciones impresas. Por su parte Gauthier propone como fecha el curso escolar 1268-1269, o sea, el comienzo del segundo período de enseñanza en París[19].

Las razones que han podido motivar el trabajo de Tomás residen en el interés mismo de la obra de Aristóteles. Para entenderlo mejor basta con mencionar que esta obra empieza con un libro que pone de manifiesto los principios naturales del ser y del devenir y que finaliza con la demostración de la existencia de un Primer Motor[20].

---

18 Weisheipl, p. 410, corrección de 1983, pero sin otras pruebas de esta afirmación.

19 Leonina, t. 45/1, p. 270*, que remite a un estudio más profundo de Mansion; agradezco una vez más al P. Gauthier la investigación efectuada en esta ocasión.

20 Encontraremos el texto en Leonina, t. 2, 1884 (aunque el texto latino de Aristóteles no sea el que conoció Tomás) reimpreso con algunos cambios en la pesentación de P. M. Maggiolo, Turín, 1954. Existe una traducción inglesa: Thomas de Aquino, *Commentary on Aristotle's Physics*, trad. de V. J. Bourke, New Haven, 1963. Para el contenido de esta obra nos remitimos a la presentación rápida pero precisa de L. Elders, "St. Thomas Aquinas' Commentary on the Physics of Aristotle", en *Autour de saint Thomas*, t. 1, pp. 23-63; Cf. B. Harkins, *God in St. Thomas' Commentaries on Aristotle's Physics and Metaphysics*, Diss. P.U.S.T., Roma, 1986; J. M. Vernier, "Physique aristotélicienne et métaphysique thomiste", *RT*, 1981 (91), pp. 5-33, pp. 393-413.

La *Sententia super Metaphysicam*, en espera durante muchos años, enfrenta a los editores a temibles problemas por su amplitud, por la cuestión de saber qué versiones del texto de Aristóteles utilizó Tomás (al parecer no menos de cinco) y también por su datación. El examen del manuscrito original deja entrever que Tomás podría no haber seguido el orden de los libros en su comentario y que además revisó las partes redactadas para proceder a ciertas correcciones.

No podemos detallar estas cuestiones como hemos hecho en otros comentarios, ya que son de extrema complejidad. Baste decir que la manera de citar el libro *Lambda* de la *Metafísica* siempre es un buen criterio para fijar la fecha de redacción. Pues bien, simplificando mucho los resultados más seguros a los que han llegado los investigadores, resulta que Tomás empieza a designar el libro *Lambda* como libro XII a partir de la primera lección del libro VII y no variará hasta el final del libro XII; esta parte no pudo redactarse antes de mediados de 1271. El principio del comentario podría, pues, fecharse en el curso universitario 1270-1271; pero los libros II y III plantean un problema particular: pueden ser fruto de una autocorrección o incluso de una segunda redacción posterior al momento en que se ha producido el cambio de denominación del libro *Lambda*, hacia finales de 1271, como muy pronto. Si mantenemos estas fechas –adaptadas a las que propone Duin[21]– la redacción podría haberse realizado en París, al menos en parte, pero otros autores, como Eschmann o Weisheipl piensan también en Nápoles como posible ciudad[22]. Hipótesis que también mantiene James Doig, quien no excluye la posibilidad de una primera redacción que se remonte a la época de Roma[23]. Por estos motivos no se ha publicado la edición crítica y no podemos esperar algo mejor que estas aproximaciones[24]. Lo único

---

[21] J. J. Duin, "Nouvelles précisions sur la chronologie du Commentum in Metaphysicam de S. Thomas", *RPL*, 1955 (53), pp. 511-524; este estudio tan técnico reimprime y precisa los trabajos anteriores de Th. Käppeli y A. Dondaine sobre el Ms. de Nápoles.

[22] Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", p. 404; Weisheipl, pp. 412-413.

[23] J. C. Doig, *Aquinas on the Metaphysics. A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, La Haya, 1972; este libro es la primera monografía histórica importante jamás consagrada al conjunto de este comentario y se dedica sobre todo a comparar las exégesis de Avicena, Averroes y Alberto Magno con la de Tomás frente a ellos. Bastante bien tratado por V. J. Bourke (*The Thomist*, 1973, 37, pp. 241-243), el autor defendió la seriedad de su trabajo en el mismo lugar (pp. 826-842), pero su interpretación de la metafísica ha sido puesta en duda por otros recensores (*RLT*, 1975, 7, n. 557, pp. 208-218, en parte por G. Perini, que lo acentúa mucho más en *DTP*, 1974, 77, pp. 106-145).

[24] Este libro ha sido menos estudiado de lo que se piensa; señalemos algunos estudios más recientes: S. Mansion, "L'intelligibilité métaphysique d'après le Prooemium du Commentaire de saint Thomas à la Métaphysique d'Aristote", *RFNS*, 1978 (70), pp. 49-62; L. Elders, "St. Thomas Aquinas' Commentary on the Metaphysics of Aristotle", en *Autour de saint Thomas d'Aquin*, t. 1,

en lo que los investigadores están de acuerdo es en que la *Metafísica* es anterior al *De caelo et mundo*.

6. Obras inacabadas

Sententia libri Politicorum.– Sabemos por Tolomeo[25] que esta obra está inacabada; finalizada por Pedro de Alvernia, su parte auténtica se interrumpe en el libro III c6. No obstante, todas las ediciones impresas hasta la Leonina en 1971, nos transmiten un texto completo con ocho títulos. La explicación se encuentra en que todas se remontan a la edición que preparó Luis de Valencia en Roma en 1492. Esta es una razón para desconfiar de las ediciones corrientes actuales, pero hay una segunda razón que impide servirse de los tres primeros libros y considerarlos válidos: el primer editor masacró sin piedad el texto de Tomás, eliminando los términos griegos procedentes de la traducción de Guillermo de Moerbeke, así como su exégesis y "mejorando" el latín del autor al gusto de los humanistas del Renacimiento[26]. Recurrir al texto de la Leonina no es sólo una recomendación, sino que se hace indispensable.

Después de las investigaciones de los editores de la Leonina, y en el actual estado de la documentación, hay que decir también que la edición crítica del comentario de Alberto sobre *la Política* no se ha realizado, que parece que el comentario de Tomás es posterior a éste, que tuvo conocimiento del texto de su maestro y que sacó de él algún provecho. Parece muy probable que este comentario date del mismo período parisino que las obras anteriores. Como las indicaciones de la tradición manuscrita no proporcionan datos ciertos en este campo, las frecuentes citas de este libro en la *Prima Secundae* y en la *Secunda Secundae* han llevado a Eschmann a proponer una redacción más o menos simultánea de la paráfrasis de Aristóteles y de esta parte de la *Suma*, propuesta que comparten también los editores de la Leonina[27].

---

pp. 123-145; J. F. Wippel, "The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas's Metaphysics", *FZPT*, 1990 (37), pp. 51-90.

[25] Tolomeo, XXIII 11 (ed. Dondaine, p. 152): "Scripsit etiam super physicam, et super de celo, et super de generatione sed non complevit, *et similiter politicam sed hos complevit magister Petrus de Alvernia* fidelissimus discipulus eius".

[26] Cf. C. Martin, "The Vulgate Text of Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics", *Dominican Studies*, 1952 (5), pp. 35-64, Prólogo a la edición del texto en Leonina, t. 48, pp. A 15-18.

[27] Cf. Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", p. 405; Leonina, t. 48, p. A 8, con referencias a los diferentes autores; en cuanto al contenido, hay que esperar a que la nueva edición

De caelo et mundo.– De esta obra tenemos la suerte de conocer con certeza el término *ad quem* del comentario de Tomás. En efecto, utiliza el comentario de Simplicio en su totalidad sobre este libro de Aristóteles según la versión de Guillermo de Moerbeke, y éste entregó su traducción el 15 de junio de 1271. El texto de Tomás es por fuerza posterior a esta fecha, pero además se encuentra mucho más familiarizado con esta obra de Simplicio de lo que estaba con el libro *Lambda* de la *Metafísica*, donde todavía comete algunos errores concernientes a los astrónomos antiguos. Esta última circunstancia permite situarlo después de la *Metafísica* y probablemente en Nápoles en 1272-73[28]. ¿Fue la enfermedad y la muerte lo que impidió a Tomás terminar este comentario? También pudo ser el exceso de trabajo. En todo caso, mientras que la obra de Aristóteles cuenta con cuatro libros, el texto de Tomás se detiene al comenzar el libro III[29].

El tema trata evidentemente de cosmología y en él se encuentran consideraciones muy detalladas, pero sin interés para nuestro propósito inmediato, sobre el universo, los cuerpos celestes y su incorruptibilidad, la divinidad del cielo, su animación, su eternidad, etc. Aquí, como en otras partes, está claro que Tomás reinterpreta a Aristóteles en el sentido de la fe cristiana, lo cual se ve muy bien en la repetición de la cuestión de la eternidad del mundo. Todo esto demuestra, a su manera, el saber y la erudición de nuestro autor, pero esta cosmología aristotélica no tendría para nosotros nada más que un interés histórico si Tomás no la hubiese completado con sus puntos de vista metafísicos, que siempre merece la pena conocer[30].

---

suscite nuevos estudios, pero podemos ver H. Keraly, *Préface à la Politique*, Prólogo, trad. y explicación, París, 1974; J. Quillet, "L'art de la politique selon saint Thomas", *MM*, 1988 (19), pp. 278-285.

28 El hecho de que los Maestros en Artes, en su carta al Capítulo General después de la muerte de Tomás, reclamen el texto de Simplicio que les había prometido, supone que este libro no se encontraba en París, cf. *Chartul.*, n. 447, p. 505.

29 Encontraremos el texto en Leonina, t. 3 (1886), que aparece en la edición R. Spiazzi, Turín, 1952 (sobre los volúmenes 2 y 3 de la Leonina, mejores que el t. 1, cf. Bataillon, "L'édition léonine", pp. 456-457); para las cuestiones de la fecha, cf. Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", p. 402; Weisheipl, pp. 376-377.

30 Podremos hacernos una idea más completa del libro gracias a J. A. Weisheipl, "The Commentary of St. Thomas on De caelo of Aristotle", *Sapientia* (Buenos Aires), 1974 (29), pp. 11-34; L. J. Elders, "Le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le De caelo d'Aristote", en *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Thessaloniki August 7-14, 1978), t. II, Atenas, 1981, pp. 173-187; A. Caparello, "La terminologia greca nel Commentario al De caelo: Tommaso d'Aquino e lingua greca", *Angelicum,* 1978 (55), pp. 414-457.

De generatione et corruptione.– Este comentario también se encuentra inacabado, apenas comenzado, deberíamos decir, porque Tomás no terminó el quinto capítulo del Libro I (hay dos libros en Aristóteles)[31]. Es posterior al comentario sobre el *De caelo* y sobre los *Físicos* porque Tomás se remite explícitamente a estas dos obras[32]. En su deposición en el proceso de Nápoles, Guillermo de Tocco asegura que vio al santo escribir este libro e incluso cree que ésa fue su última obra de filosofía[33]. Todo concuerda, pues, en situar esta obra en Nápoles en 1272 ó 1273, en los últimos meses de actividad del maestro (antes de diciembre de 1273).

Super Meteora.– Aunque tampoco se encuentra terminado, el *Super Meteora* no permite establecer conclusiones precisas sobre su fecha de redacción. La traducción del tratado de Aristóteles de Guillermo de Moerbeke, realizada en 1260, era conocida por los latinos en 1267. Aunque Tomás pudiera haber realizado teóricamente el comentario a partir de esta fecha, la mayor parte de los autores lo sitúan en el tiempo de la segunda enseñanza en París, o incluso después de su regreso a Nápoles, o sea, entre 1269 y 1273[34]. No obstante, hay que añadir al informe un elemento nuevo, ya que se ha observado que Mahieu le Vilain utilizó el texto de Tomás en su traducción de los *Meteoros*, obra que su editor se inclina a situar antes de 1270. Si esta fecha fuese cierta, el comentario de Tomás habría que datarlo antes de esta fecha; la única cosa cierta sería su anterioridad a Mahieu, pero no podremos avanzar mucho en este tema hasta que la edición esté acabada[35].

---

31 El texto de Leonina, t. 3, pp. 261-322 lo utiliza Spiazzi, Turín, 1952; en los dos volúmenes encontraremos en forma de anexo el texto apócrifo, inspirado por san Alberto, con el que se completó el de Tomás.

32 *In Gen et Cor* I lect7 (Spiazzi, n. 52): "manifestavimus in VII Physic. et in I De caelo".

33 Naples, 58, p. 345: "vidit eum scribentem super librum 'De generatione et corruptione', *quod credit fuisse ultimum opus suum in philosophia*".

34 Cf. Grabmann, *Werke*, p. 278; Eschamann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", pp. 402-403, Weisheipl, pp. 377-378. Quedamos en una prudente indeterminación sobe la fecha del *Super Meteora;* en su edición de los *Quodlibetos* (Leonina, t. 25/2, 1996, p. 499, n. 1) el P. Gauthier propone situar este comentario en Nápoles, en 1273; del mismo modo, la utilización por Mahieu le Vilain del comentario de Tomás permite situar la traducción de éste último hacia 1290.

35 Cf. K. White, "Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's *Meteora*: *Sentencia super Meteora* 2, 13-15", *MS*, 1992 (54), pp. 49-93; Cf. pp. 67-68, notas 43-45, que se remiten a Mahieu le Vilain, *Les Metheores d'Aristote: Traduction du XIIIe siècle publiée pour la première fois*, ed. Rolf Edgren, Uppsala, 1945, pp. VIII-XVI.

El texto divulgado por las ediciones impresas hasta finales de siglo XIX era muy deficiente, pues era el de la edición aparecida en Venecia en 1532 que atribuía a Tomás un comentario completo de los cuatro libros, cuando sabemos desde hace tiempo que no comentó más que dos. La edición procurada por la Leonina en 1886 despoja al texto de estas añadiduras no auténticas, pero sufre a su vez de la escasez de su base documental (sólo se han utilizado dos manuscritos); quita demasiadas cosas a la edición de Venecia y no reproduce el texto de Tomás en su integridad[36]. Los trabajos de Dondaine y Bataillon sobre la tradición manuscrita –"quizás la más desordenada entre las que han trasmitido las obras de santo Tomás"– les han permitido consultar una decena de otros manuscritos y restituir al autor tres lecciones suplementarias. Según lo anterior, pueden asegurar que "santo Tomás explicó los *Meteoros* hasta el penúltimo capítulo del libro II"[37]. Queda por preparar una edición que tenga en cuenta todos estos nuevos datos[38].

7. Tomás y Aristóteles

Esta lista de comentarios de obras de Aristóteles bastaría por sí sola para testimoniar la intensidad y la rapidez del trabajo de Tomás. Por lo que concierne a su calidad, las opiniones están divididas. Desde el día siguiente a su muerte, sus adversarios ponen en duda muy seriamente su fidelidad aristotélica en puntos muy precisos, por ejemplo, en cómo aplicaba la noción de *scientia* a la teología. Sus seguidores persisten en afirmar que el maestro había "prolongado" al Filósofo[39].

---

[36] Leonina, t. 3, pp. 323-421 (el texto apócrifo de los Libros III y IV se reproduce en anexo en el mismo volumen); las mismas notas se aplican a la ed. Spiazzi, que toma prestado este volumen a la Leonina.

[37] A. Dondaine y L. J. Bataillon, "Le commentaire de saint Thomas sur les Météores", *AFP*, 1966 (36), pp. 81-152.

[38] K. White, que publicó estas tres lecciones suplementarias (ver nota 35), prepara también esta nueva edición de la Leonina. Hasta ésta, todo estudio técnico sobre el griego de Tomás está lleno de incertidumbre, cf. A. Caparello, "Terminologia greca tomista nel' commentarium ad *Meteorologica*", *Sacra Doctrina*, 1978 (87, an. 23), pp. 243-287.

[39] Cf. C. Dumont, "La réflexion sur la méthode théologique. Un moment capital: le dilemme posé au XIIIe siècle", *NRT*, 1961 (83), pp. 1034-1050; 1962 (84), pp. 17-35; Cf. p. 30.

Sin detenernos en toda esta historia, recordemos la síntesis que Martín Grabmann realizó hace tres cuartos de siglo[40]. Los tomistas han contestado de tres maneras diferentes a la cuestión sobre la utilización de los comentarios a Aristóteles para reconstruir el pensamiento de Tomás. Unos han puesto de relieve la objetividad y fidelidad del comentador, cuyo pensamiento personal queda siempre en segundo plano. Con palabras de Charles Jourdain: "los comentarios de santo Tomás raramente ofrecen... los rasgos de sus propias opiniones. Habla siempre desde Aristóteles y apenas desde sí mismo; podrían contarse los pasajes que son una excepción a esta regla". Lo que Grabmann matiza diciendo que esta apreciación sólo puede aplicarse en cierta medida a algunos comentarios y que no podemos hacerla extensible a todos sin discriminación.

En el lado opuesto a esta primera posición, otros tomistas (entre los cuales se encuentran L. Schütz o E. Rolfes) no han dejado de observar que Tomás siempre expresa su punto de vista personal, rectificando y ampliando a Aristóteles cuando lo considera necesario, de forma que podemos basarnos en estos comentarios para reconstruir el pensamiento del Aquinate.

Un tercer grupo, entre los dos anteriores, ha intentado encontrar una posición intermedia, menos sumaria: mantiene una fidelidad objetiva, como base, en la interpretación; pero puesto que Tomás también expresa su punto de vista, podríamos utilizar los comentarios para reconstruir su pensamiento cada vez que incorpore una doctrina expresada en otras obras. Grabmann se incluye a sí mismo en este tercer grupo; también podemos citar a otros autores que opinan así, como Eschmann, Chenu o Gilson, por ejemplo.

Esta manera de enfocar el problema era normal en el segundo cuarto del siglo XX[41]; pero después, aunque no haya perdido su interés, cedió ante cuestiones más radicales en autores contemporáneos que no ponen en duda únicamente la originalidad de la exégesis de Tomás, sino también su fidelidad.

En cuanto a la originalidad del método y de la técnica empleados, hace ya mucho tiempo que se ha propuesto su causa: desde los primeros trabajos de Odon Lottin hasta las más recientes investigaciones del P. Gauthier, nadie sostiene, como lo hacía Mandonnet, que Tomás haya sido el inventor de la exégesis literal en estas materias. Lejos de ser especialmente original, lo que hace es llevar a la práctica lo que se venía realizando en la Facultad de Artes de París a

---

40 M. Grabmann, "Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin", en *Mittelalterliche Geistesleben*, I, Munich, 1926, pp. 266-313; cf. pp. 297-300 para el resumen de las tres posiciones presentes.

41 Podemos ver una ilustración en el estudio de T. R. Heath, "St. Thomas and the Aristotelian Metaphysics", *NS*, 1960 (34), pp. 428-460 y la actualización de W. H. Turner, "St. Thomas's Exposition of Aristotle. A Rejoinder", *NS*, 1961 (35), pp. 210-224.

partir de 1230 aproximadamente[42], lo cual no le resta mérito en este terreno, ya que utilizó mucho este instrumento, pero es acercarse a la verdad de los hechos.

Por lo que respecta a la fidelidad aristotélica de esta exégesis, los historiadores cada vez han hecho más críticas. Se la reconoce inteligente, profunda, a menudo literal; pero también modifica y desvía la doctrina aristotélica en puntos decisivos, como en el *Comentario a la Ética,* guiado por el principio explícitamente cristiano de la visión beatífica[43], o en el *Comentario a la Metafísica,* orientado en el sentido de una metafísica del ser que le era extraña[44]. Por no citar la metafísica creacionista, o el abandono del politeísmo. Como decía llanamente uno de los intérpretes contemporáneos más profundos: "Tomás ha bautizado a Aristóteles"[45]. A menos que se prefiera decir con Gauthier que Tomás heredó un Aristóteles "ya cristiano", y que se esforzó por proporcionarle una cierta pureza para hacer de él un nuevo instrumento de su reflexión teológica[46]. Incluso aquellos que hoy día quieren defender una substancial fidelidad deben admitir que esto se ha conseguido gracias a una "profundización y superación del texto de Aristóteles"[47].

A nuestro parecer se evitarían muchos malentendidos si se aclarara, en primer lugar, el propósito real de Tomás. Por una fórmula que repite a menudo, y no solamente a propósito de Aristóteles, quiere buscar la *intentio auctoris.* Es una de las reglas de la *expositio reverentialis,* en la hermenéutica medieval, cuyo objetivo es dar con lo que el autor "quiere decir". Para comprender a Aristóteles es necesario esforzarse por encontrar el movimiento de su pensamiento y recordar la verdad a cuya búsqueda había partido y que intentaba expresar más o menos torpemente. En ese punto preciso, Tomás se siente autorizado a sustituirle, prolongarle y poner en su boca cosas que él no pudo pensar. La reconstrucción históricamente exacta del pensamiento de Aristóteles no le interesa a Tomás por sí misma. Incluso aunque sus recursos de erudición sean menores que los de un historiador contemporáneo, sabe muy bien a qué ate-

---

42 Desde 1934, Odon Lottin escribía: "es arbitrario ver en santo Tomás de Aquino el creador de la exégesis literaria en estas materias", ver *Psychologie et Morale*, t. 6, p. 230.

43 Cf. H. V. Jafta, *Thomism and Aristotelism. A Study of the Commentary by Thomas on the Nicomachean Ethics*, Chicago, 1952.

44 Así J. Owens, "Aquinas as Aristotelian Commentator", en *Commemorative Studies,* I, pp. 213-238.

45 L. B. Geiger, "Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote", en *Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, París-Lovaina, 1957, pp. 175-220, aquí p. 179, veremos en este mismo volumen el importante estudio de D. A. Callus, "Les sources de saint Thomas", pp. 93-174.

46 R. A. Gauthier, *Introduction* a *Anonymi Lectura in Librum De anima*, p. 22.

47 La expresión es de L. Elders, "Saint Thomas d'Aquin et Aristote", *RT*, 1988 (88), pp. 357-376.

nerse. Pero ante todo quiere penetrar en el propósito de Aristóteles y llevar a buen término la intuición que cree haber sido la suya y que fue incapaz de realizar –falta la luz de la revelación cristiana, piensa Tomás– pero que es la que "quiso decir".

Al principio, el historiador del pensamiento, formado según nuestros métodos rigurosos, no puede sino juzgar severamente esta empresa, pero, ¿puede esperarse que Tomás se comporte como un historiador del pensamiento del siglo XX? No se le puede pedir lo que el no intentó dar. Sin caer en una apologética indiscreta que a la postre perjudicaría su causa, permítasenos decir que su obra se apreciará más justamente si recordamos que emprendió estos comentarios desde una perspectiva apostólica para mejor ayudarse en su oficio de teólogo y realizar su obra de sabiduría tal y como la entendía en la doble escuela de san Pablo y Aristóteles: proclamar la verdad y refutar el error[48].

No estará fuera de lugar evocar, como conclusión, la reflexión que hizo en otra parte a propósito de los tanteos y las dudas de los grandes filósofos de la antigüedad con respecto a la felicidad última del hombre. Sin ambigüedades, pero en un impulso de verdadera caridad espiritual, compadece "la angustia de estos grandes espíritus" que no han logrado saber que la felicidad última se encuentra después de esta vida en el conocimiento de Dios[49]. Intentando expresar lo que "quisieron decir", Tomás muestra lo que en realidad buscaban sin conocerlo, como san Pablo en Atenas ante sus interlocutores de Aréopago.

8. Tomás y sus secretarios

Al final del capítulo sobre el período romano destacábamos la gran cantidad de trabajo realizado durante estos tres años. Si echamos una mirada hacia atrás sobre su producción durante el segundo período parisino, nos quedaremos sorprendidos e impresionados. La recapitulación de las obras de esta época es la siguiente: *Lectura sobre Mateo*, *Lectura sobre Juan*, cursos sobre la Epístola a

[48] Para más amplios desarrollos con relación a este tema, nos remitimos a las luminosas explicaciones del P. Gauthier, Leonina, t. 45/1, pp. 288*-294*.

[49] *CG* III c48. En un precioso librito que he conseguido demasiado tarde como para poder utilizar (*Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von F. Cheneval und R. Imbach, Frankfurt/Main, 1993) los autores han reunido y traducido los doce prólogos a los Comentarios de Aristóteles y el prólogo al *Super De causis*. La lectura continuada de estos textos es esclarecedora para la *intentio* del mismo Tomás y justifica perfectamente la opinión de los autores (pp. LX-LXIV) que indican que su propósito no es solamente explicar al Filósofo, sino más bien buscar la verdad.

los Romanos, *Secunda Pars* entera de la *Suma Teológica* más 25 cuestiones de la *Tertia*, una decena de comentarios aristotélicos, algunos inacabados pero otros muy extensos, a los cuales hay que añadir el *Super de Causis*, las cuestiones *De malo* (101 arts.), *De uirtutibus* (36 arts.), *De unione Verbi Incarnati* (4 arts.), siete series de *Quodlibetos* (176 arts.), una serie de catorce opúsculos, entre ellos *De aeternitate mundi, De unione intellectus, De perfectione vitae spiritualis, Contra retrahentes, De substantiis separatis*, por no mencionar sino los importantes.

Si las probabilidades históricas –muchas veces las certezas– no fueran tan fuertes, esta lista provocaría no sólo asombro, sino también incredulidad. Es necesario preguntarse y comprobar si era materialmente posible y en qué condiciones. Para ello, rogamos se nos disculpe, tenemos que hacer una incursión en el mundo de los números, que quedará lo más reducida posible. Tomaremos las cifras *cum grano salis*, dada la incertidumbre que existe sobre la exactitud de los datos de redacción. Pero como las cuentas del *Index Thomisticus* son muy precisas, el margen de aproximación es muy fiable.

La evaluación cifrada del trabajo realizado durante el período que va desde octubre de 1268 hasta finales de abril de 1272, o sea, unos 1.253 días posibles de trabajo[50], nos permite obtener un total de 4.061 páginas en la edición normal de Marietti (lo que corresponde aproximadamente a otras tantas columnas de las *Opera omnia*, en la edición de R. Bussa para el *Index Thomisticus*[51]). Esto significa una media de 3,24 páginas por día, es decir, un total diario de 2.403 palabras (a razón de 742 palabras por página). Si consideramos solamente los dieciséis meses del período final (1271-1272), y teniendo en cuenta el hecho de que algunas obras se superponen de una y otra parte desde el 10 de enero de 1271, la cifra se eleva a 2.747 páginas redactadas en 466 días, lo que da una media diaria de 5,89 páginas, notablemente superior a la anterior[52]. Una última cifra ayudará a visualizar el trabajo realizado: una hoja de nuestro papel actual (formato DIN

[50] Hemos optado –un poco arbitrariamente, puede ser– por un total de 350 días de trabajo al año y tener en cuenta posibles indisposiciones o impedimentos; también es cierto que Tomás los habría reducido al mínimo.

[51] Una vez cuidadosamente excluidos del texto Marietti los textos comentados (la Biblia o Aristóteles), o las notas de los editores, resulta que una columna Busa equivale a 1,024 páginas Marietti.

[52] Si tenemos que retirar el comentario de la Epístola a los Romanos del período parisno para atribuirlo a Nápoles, como veremos en el capítulo siguiente, la media hay que modificarla de la siguiente manera: para el período completo 1268-1272 tenemos un total de 3.896,3 páginas y una media diaria de 3,10 páginas (es decir, 2.298 palabras); para los últimos dieciseis meses, tendríamos un total de 2.581 páginas y la media sería de 5,50 páginas por día (es decir, 4,081 palabras; 11,65 páginas apretadas en nuestro formato A4).

A4) contiene, en dactilografía apretada, alrededor de 350 palabras. Tomás habría redactado 12,48 hojas por día.

Estos resultados no pueden explicarse por el trabajo en solitario de Tomás. En el desarrollo de este libro hemos evocado en muchas ocasiones el equipo de secretarios que tenía a su disposición, lo cual llegó a ser una necesidad palpable. Atestiguada desde la primera estancia en París, posteriormente su presencia es constante: se reconoce en distintos manuscritos, por ejemplo, la mano de Reginaldo, también la de Jacobo de Aste. También conocemos el nombre de muchos otros sin que sea posible identificar su escritura: Raimundo Severi, Nicolás de Marsillac, Pedro de Andria, los tres eran dominicos; Evenus Garvith, un clérigo secular del que pronto hablaremos, podría haber sido un profesional, mientras que Leger de Besançon, el secretario de la *Lectura super Matthaeum*, parece que no fue más que un estudiante de Tomás[53].

Tocco repite a menudo que Tomás empleaba la mayor parte de su tiempo en *escribir* y *dictar*[54]. Podemos suponer que la segunda ocupación llegó a ser predominante con el paso del tiempo, pues los raros autógrafos que nos han llegado son de obras que pertenecen a la primera parte de su carrera (*Super Isaiam, Super Boetium, Sentencias* III); el *Contra Gentiles* parece ser el último ejemplo conocido. Puede ser que Tomás se diera cuenta de que su propia escritura era muy difícil de descifrar por los copistas medios, pero tenemos pruebas de la existencia de estos secretarios desde el comienzo de su enseñanza y también sabemos que tenía la costumbre de dictar a varios de ellos al mismo tiempo.

Bartolomé de Capua nos cuenta cómo organizaba Tomás su jornada: después de haber celebrado la misa y dar su curso "se ponía a escribir o a *dictar a varios secretarios*"[55]. Tocco se hace eco de ese hecho que dice conocer "por la relación verídica de su *socio*, de sus estudiantes y de sus secretarios, según los cuales el maestro dictaba al mismo tiempo distintas materias a tres secretarios y muchas veces a cuatro"[56]. Tocco sigue contando una anécdota del secretario de Tomás (*scriptor suus*), Evenus Garvith, un bretón de la diócesis de Tréguier, según el cual, "después de haberle dictado a él y a otros dos secretarios que tenía, (To-

---

53 Hay que remitirse aquí al libro maestro de A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, Roma, 1956, sobre todo el c. I, 1, pp. 1-25 y II, 4, pp. 186-208 y al importante estudio de H. D. Saffrey, "Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires", *RSPT*, 1957 (41), pp. 49-74; veremos también G. Cappelluti, "Fra Pietro di Andria e i Segretario di S. Tommaso", *Mémoire Domenicane*, 1975 (6), pp. 151-165.

54 *Ystoria*, 28, pp. 291-29; 29, p. 295; 30, p. 299 (Tocco, 28-30, pp. 102-105).

55 Naples, 77, p. 373: "ponebat se ad scribendum et *dictandum pluribus scriptoribus*".

56 *Ystoria*, 18, p. 253 (Tocco, 17, p. 89): "Nam ut uera relatione sui socii et suorum studentium et scriptorum ueraciter est compertum, predictus doctor de diuersis materiis *tribus scriptoribus et aliquando quatuor* in sua camera... dictabat".

más) habiéndose sentado un poco para descansar, se durmió y continuó dictando incluso dormido"[57]. Independientemente de la interpretación que se dé a esta extraña forma de dictar, la anécdota es rica en enseñanzas: es un nuevo testimonio de la existencia simultánea de muchos secretarios, uno de los cuales era clérigo secular[58], y también de la fatiga de Tomás.

El dictado simultáneo a varios secretarios no es desconocido en la historia: se cuenta de César y Napoleón. En nuestros días nadie se extraña de ver jugadores de ajedrez que llevan al mismo tiempo varias partidas. Ejemplos de este tipo nos ayudarán a comprender el caso de Tomás; su legendaria *abstractio mentis* era condición indispensable para realizar bien todos estos trabajos. Pero también podemos pensar en una verdadera organización, o incluso en una racionalización del trabajo. Se la adivina en la composición de la *Catena aurea* y en la considerable búsqueda de documentos que supone; aparece más próxima en el *De ueritate*, donde se nos habla de las fichas que Tomás utilizaba; y podemos palparla, por así decirlo, en la *Tabula libri Ethicorum*, donde nos encontramos con el trabajo de los secretarios en estado bruto, antes de que el maestro lo revisara[59].

Un ejemplo curioso proyectará algo más de luz sobre los métodos de trabajo de Tomás: se ha observado desde hace tiempo que el texto de *STh* II-II q10 a12 ("Utrum pueri iudeorum... sint inuitis parentibus baptizandi") es una repetición literal (con argumentos y respuestas) del *Quodlibeto* II q4 a2 [7], a excepción de una omisión que tenía el mismo sentido y de algunos pequeños errores del copista. En este caso podemos pensar que Tomás dio el texto a copiar a uno de sus ayudantes y que no lo revisó. Aunque no dispongamos siempre de un caso excepcional como éste, podemos suponer que los secretarios preparaban a menudo los materiales, mientras que el maestro se limitaba a darle forma final. Todo profesor que se haya beneficiado de la colaboración de un asistente competente, comprenderá sin esfuerzo el procedimiento. No adelantaremos mucho si nos imaginamos a los colaboradores de Tomás organizados en un taller de produc-

---

57 "De quo (Thoma) retulit *scriptor suus*, quidam Bricto, Euenus Garuith Trecorensis dyocesis, quod postquam dictauerat *sibi et duobus aliis scriptoribus* quos habebat, tanquam fessus pre labore dictandi, ponebat se dictus doctor pro pausationis gratia ad quietem, in qua etiam dormiendo dictabat". A constatar *Garuith* (normalmente *Garnit* según Prümmer); también se dudaba sobre su diócesis de origen: Tréguier en Bretaña o Cork en Irlanda. Le Brun-Gouanvic (nota en este pasaje) ha devuelto la verdadera ortografía de su nombre y asegura que ningún Ms. lleva la lección *Crocarensis*.

58 No hay que asombrarse de ver un secular al servicio de Tomás; estaba expresamente previsto que seculares pudieran emplearse como secretarios, cf. Humberto de Romanos, *De vita regulari*, II, pp. 267-268.

59 Tugwell, p. 616, expresa a este respecto su incredulidad; a nuestro parecer, no ha investigado lo suficiente la forma de leer estos datos.

ción literaria, según el ejemplo reconocido de las escuelas de pintura, por no decir nada de la práctica de "negros", muy conocida en los medios literarios. No hay otra forma mejor de explicar su fecundidad.

El texto citado en la página anterior –y que llama la atención sobre la fatiga y cansancio de Tomás–, presenta otro aspecto del tema que ha sido muy poco observado: sólo las vigilias y el trabajo nocturno permitieron a Tomás hacer frente a todo, sin protegerse de las consecuencias de sus excesos –siendo el más benigno dormirse en cualquier sitio– y de los accidentes que se sucedieron muchas veces (se ha conservado el recuerdo de Tomás quemándose en una candela, sin darse cuenta de ello, mientras dictaba sobre la Trinidad)[60]. Reginaldo recordaba que Tomás le despertó en una ocasión, en medio de la noche, para dictarle un pasaje sobre Isaías, pero mientras Redinaldo dormía, Tomás velaba y oraba o reflexionaba en voz alta[61].

Estos relatos, por otro lado muy conocidos, a menudo son descalificados por su aspecto anecdótico y la interpretación piadosa de que van acompañados. Sería una lástima olvidar los hechos reales a que se refieren sin situarlos en un primer plano; hace ya tiempo que la historia de las ideas recomienda a los investigadores leer los *miracula* como palimpsestos[62]. Si recordamos todo esto, comprenderemos sin dificultad alguna que el relato de Tocco sobre los últimos días en Nápoles no representan sino la estricta verdad y que el régimen de vida que Tomás llevaba por aquel entonces era probablemente el que practicaba desde hacía mucho tiempo:

> "Cada día el hermano Tomás celebraba la misa muy de mañana en la capilla de san Nicolás; otro sacerdote celebraba la misa allí inmediatamente después. Tomás, una vez que hubo celebrado, se quitaba sus vestiduras sacerdotales y daba a continuación su clase; terminada ésta, se ponía a escribir y a dictar a varios secretarios. Después almorzaba y volvía a su celda o se entregaba a las cosas divinas hasta el momento del descanso; después del descanso, volvía a escribir, y así es como ordenaba toda su vida a Dios"[63].

---

60 *Ystoria,* 47, p. 348 (Tocco, 47, p. 121); mi sugerencia cae en el vacío, ya que tenemos el autógrafo del *Super Boetium,* el episodio no pudo haber tenido lugar en el curso de un dictado.

61 *Ystoria,* 31, p. 302 (Tocco, 31, p. 105); Naples, 59, p. 346; 93, p. 399; Juan del Guidice, vecino de celda de Tomás, cuenta un hecho parecido: "frequenter audiuit ipsum loquentem cum aliquo et sepius disputantem, cum solus est sine socio in ipsa (cella) maneret" (*Ystoria,* 31, p. 304; cuarta redacción de Tocco: no en *Fuentes*).

62 Cf. G. Bedouelle, *L'histoire de l'Église. Science humaine ou théologie?,* París, 1992, pp. 44 ss.

63 Bartolomeo de Capua: Naples, 77, p. 373.

Ciertamente, todo esto era común en un religioso de su época, pero hemos querido traer aquí este texto para ver que Tomás no perdía ni un minuto desde la mañana hasta la noche. Cuando sus biógrafos evocan lo enorme de su producción literaria, ven en ella voluntariamente algo de milagroso; si existe algún milagro es el hecho de que llevara este ritmo de vida, con una intensidad cada vez mayor, durante veinticinco años.

* * *

Al término de esta segunda época de enseñanza en París, tan rica en controversias, publicaciones y trabajo personal –en contactos humanos también, pero que se nos escapan y que sólo podemos suponer– se adivina un hombre en la plenitud de su vida, en completa maestría del saber, desbordante de actividad y proyectos.

Sabemos por sus reacciones en las controversias en las que estuvo mezclado que permaneció fiel a sí mismo, vivo e impaciente, sin excesiva indulgencia ante la supuesta mala fe de sus adversarios o ante sus límites intelectuales. Por tanto, si no queremos quedarnos en las apariencias, hay que penetrar todo aquello que nos puede revelar todavía algo de su personalidad. Durante esta época, se puede observar, a través de sus escritos, un cambio bastante perceptible en sus posiciones ante muchos temas y esto deja entrever una posible modificación en su fisonomía espiritual.

Odon Lottin ya lo había notado a propósito del libre albedrío en la q6 del *De malo* y en las cuestiones 9 y 10 de la *Prima Secundae*[64], donde aparece una explicación mucho más detallada de las causas que influyen en el acto libre. Mientras que antes la razón parecía ser la única causa –en la que la libertad de la voluntad deliberada se basaba en la indeterminación del juicio precedente– Tomás mantiene ahora el concurso de cuatro factores: la razón como causa formal, las pasiones del apetito sensitivo que influyen en la manera en que el objeto se presenta ante la voluntad, la voluntad que se mueve en razón del fin que persigue, Dios mismo. Un acontecimiento exterior pudo influir, ya que en diciembre de 1270 tuvo lugar la condena de las tesis negadoras de la libertad (y se había creido que algunas de las tesis de Tomás estuvieran implicadas aquí), pero también es posible comprobar una madurez en sus posiciones, en las que resurge una aprehensión de la realidad humana mucho más compleja que la sugerida por los primeros análisis.

A su vez, el P. Ramírez, excelente conocedor de la *Secunda Pars*, buscando situar el lugar exacto de santo Tomás en las dos grandes escuelas del siglo XIII

---

64 O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. 1, pp. 225-262.

–una "afectiva", de tendencia agustiniana y otra especulativa, de orientación aristotélica– fue llevado por su investigación a valorar la evolución de Tomás en su manera de hablar de la virtud teologal de la fe y, por consiguiente, de los dones de inteligencia y sabiduría que le acompañan. Mientras que en el *De ueritate* la fe se considera como virtud puramente especulativa, que no tiene apenas valor práctico y que se presenta como una ocasión remota del bien obrar (*occasio remota aliquid operandi*)[65], en la *Secunda Pars* todo cambia: como la Verdad primera, objeto propio de la fe, es también "el fin de nuestros deseos y de todas nuestras acciones", la fe debe hacerse operativa por la caridad; al principio contemplativa, luego se vuelve práctica, como el entendimiento especulativo, por extensión[66]. Ramírez veía en esto, como muchos otros autores, la creciente influencia de san Agustín en el pensamiento del Tomás maduro[67]. De hecho, se refiere expresamente a él en esta ocasión, pero también se remite a Aristóteles: si el primero le proporcionó la *auctoritas* necesaria, el segundo le prestó el medio técnico para darse cuenta de ello.

La comprobación del P. Gauthier sobre una evolución análoga concerniente a la sede de la continencia y la perseverancia es una prueba más: En la primera fase de su carrera, hasta la *Secunda Secundae* incluida, Tomás las sitúa en la razón, en el sentido estricto de la palabra; a partir de la q155 de la *Secunda Secundae*, las emplazará en la voluntad. Según Gauthier, esta evolución consiste en hacer que la moral de la *Ética* se aproveche de los enriquecimientos de la psicología aristotélica del *De anima* y hay que ver en ello el signo de una disminución del "intelectualismo excesivo que había profesado hasta entonces"[68].

¿Es necesario llegar más lejos y evocar, como lo hace Weisheipl, la perplejidad de Eschmann que se reconoce incapaz de percibir el cambio de tonalidad entre las dos primeras partes de la *Suma*? En oposición al estilo metafísico frío, seco e intransigente de la *Prima Pars*, la *Secunda Pars* se muestra profundamente humana, llena de delicadeza y matices. Weisheipl, que había hecho estas observaciones por su cuenta, sugiere que la causa de este cambio ha de buscarse

---

[65] *De Ver* q14 a4 línea 114 (Leonina, t. 22/2, p. 450).

[66] *STh* II-II q4 a2 ad3: "Sed quia ueritas prima, qua est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I *De Trinitate*, inde est quod per dilectionem operatur. Sicut etiam intellectus speculatiuus extensione fit practicus, ut dictur in III *De anima*".

[67] J. M. Ramírez, *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, t. 3, Madrid, 1947, pp. 192-193; para los dones del Espírtiu Santo, inteligencia y sabiduría, podemos comparar *In III Sent* d34 q1 a2 y *STh* I-II por una parte, con *STh* II-II q8 a6 y a3 por otra.

[68] Gauthier, "La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Ethique", pp. 98-104.

en alguna experiencia espiritual profunda que habría afectado a la personalidad de Tomás, a su percepción de la realidad y, en consecuencia, a sus escritos[69].

En efecto, tal cosa no ha de excluirse del todo, y ya hemos señalado anteriormente el cambio que pareció afectar a la composición del *Oficio del Santísimo Sacramento* durante el período de Orvieto. Pero no cabe aquí oponer una fuerte diferencia como la que se puede comprobar entre la *Prima* y la *Secunda Pars*; hay que observar muchos factores convergentes que humanamente pueden explicar esta evolución. Ante todo, la misma materia requiere un tratamiento del todo diferente: es normal recurrir a la experiencia cuando se trata de leyes del obrar humano. También notamos un cambio análogo en Aristóteles cuando pasó de la *Física* o la *Metafísica* a la *Ética* y a la *Retórica.* Además, entre las dos primeras partes de la *Suma* existe un intervalo de casi tres años; Tomás tuvo tiempo de cambiar durante este período. Por otro lado, durante dicho período se ocupó, en parte, en comentar el *De anima* y en tener un mejor conocimiento de la *Retórica* y de la *Ética* tan utilizadas en la *Secunda Pars.* No cabe duda de que, a pesar de las modificaciones que hizo sufrir a la moral y la psicología de Aristóteles, Tomás quedó a su vez marcado por ellas.

Estas explicaciones, parciales e hipotéticas, no bastan para darse del todo cuenta del fenómeno comprobado, pero no se podrá llegar mucho más lejos hasta que no exista un estudio global de esa evolución. Será importante, por consiguiente, precisar su amplitud y su profundidad para un mejor conocimiento de Tomás.

---

69 Weisheipl, pp. 272-273.

XIII

ÚLTIMA ENSEÑANZA EN NÁPOLES (1272-1273)

Tomás dejó París, tras permanecer allí cerca de cuatro años, en la primavera de 1272. Después de la cuaresma, la universidad vivía un nuevo período de agitación: un conflicto, del que sabemos poco, enfrentaba a los maestros con el obispo de París; se decidió una huelga que habría de durar desde la cuaresma hasta la fiesta de Juan Bautista, es decir, hasta final del año escolar. De hecho, sólo tenía que observarla hasta el final la facultad de derecho, pero las otras facultades –o al menos las cátedras de los regulares– no parece que se hubieran implicado de la misma forma[1].

Como casi siempre ocurre cuando se trata de fechas, debemos confesar al respecto una relativa incertidumbre. Es cierto que Tomás pudo celebrar todavía su disputa quodlibética de la cuaresma de 1272[2], señal de que para él la actividad universitaria no se suspendió por completo, o al menos, de que la huelga no afectó a la Facultad de Teología. Por tanto, poco después de Pentecostés de este mismo año (12 de junio de 1272), el Capítulo de la provincia de Roma, reunido en Florencia, le confiaba la tarea de organizar un *studium generale* de teología, dejando a su elección el lugar, las personas y estudiantes[3].

Esta decisión es prueba de que Tomás ya se encontraba en Italia, o al menos a punto de volver. Esta idea la puede apoyar una carta, escrita una vez fallecido Tomás, al Capítulo General reunido en Lyon, dos años más tarde, en la que los Maestros de la Facultad de Artes recuerdan que por entonces habían solicitado al Capítulo General de Florencia (también en Pentecostés de 1272) que Tomás volviera a París[4]. Los maestros parisinos pedían al capítulo que les enviara algu-

---

1 *Chartul.*, 445, pp. 502-503; cf. Mandonnet, *Siger*, pp. 202-206.

2 Según Gauthier, se trata del *Quodlibeto* XII, cuya reportación no habría sido revisada por Tomás; Tugwell, pp. 318-319, nota 262, se adhiere también a esta opinión.

3 *MOPH*, t. 20, p. 39: "Studium generale theologie quantum ad locum et personas et numerum studentium committimus plenarie fr. Thomae de Aquino".

4 *Chartul.*, 447, p. 504, carta fechada el 2 de mayo de 1274.

nos libros que Tomás les había prometido y –signo de la gran estima que le tenían–, que les dieran al menos las reliquias de aquél a quien no pudieron mantener en vida. Por su parte, Paul Synave interpreta de otra forma la súplica de 1272 a la que esta carta hacía alusión: ve en ella un último intento de mantener a Tomás en París, pues si hubiese abandonado esta ciudad, la solicitud no habría tenido la menor posibilidad de éxito y la esperanza de verle volver hubiese sido vana[5] .

Si aplicamos aquí el criterio mantenido en otras ocasiones, podemos dudar que este viaje haya tenido lugar después del año escolar, durante la época más calurosa del verano; tampoco parece adecuado situarlo en la primavera, poco después de la Pascua. Tomás se habría tomado el tiempo necesario para instalar a su sucesor, Romano de Roma, que había sido su bachiller sentenciario de 1270 a 1272, y que murió sólo un año más tarde, antes del 28 de mayo de 1273[6]; pero tuvo que dejar París y dirigirse a Nápoles un poco después. Independientemente del medio de transporte elegido, cruzando los Alpes o atravesando el mar, pudo estar en Italia a partir de Pentecostés. Muchos documentos, de los que volveremos a hablar, dan fe de su presencia en Nápoles a partir del 10 de septiembre de 1272[7].

Contrariamente a lo que se podría creer, la elección de Nápoles, como lugar de instalación del nuevo centro de estudios que le fue confiado, no fue para Tomás una decisión propia. Este lugar había sido ya designado con este fin por un capítulo provincial anterior, que había decidido la creación de dos *studia generalia* para la Provincia Romana, uno en Nápoles y otro en Orvieto[8]. Esta decisión, tomada en 1269, debía al menos estar empezando a ponerse por obra tres años después: un mínimo de organización hubo de tener lugar para acoger a los estudiantes enviados por los conventos de la provincia. Por otro lado, esta elección se hizo también por razones completamente objetivas ya que, entre las otras ciudades posibles, Nápoles era la residencia de los príncipes italianos más poderosos y la única en poseer una cierta tradición universitaria, desde la fundación de Federico II y el intento de restauración de Carlos I.

Por tanto, si bien no excluimos que Tomás dejara París por la simple razón de que ya habían pasado cinco años y de que la política de la orden favorecía

---

5 P. Synave, "Le probléme cronologique", p. 159.

6 Romano Rossi Orsini, hermano menor del cardenal Matías, del que volveremos a hacer mención más adelante, primo del futuro Nicolás III; hemos conservado de él su comentario de los dos primeros libros de las *Sentencias* y algunos sermones, cf. Glorieux, *Répertoire*, I, n. 28, p. 129; Käppelli, *Scriptores*, III, pp. 332-333; Tocco cuenta una visión que se supone tuvo Tomás de Romano después de su muerte (*Ystoria*, 45, pp. 342-344; Tocco, 45, pp. 118-119).

7 *Documenta*, 25-28, pp. 575-580.

8 *MOPH*, t. 20, p. 36.

siempre una rotación rápida de los maestros, tampoco es imposible –incluso parece probable– que Carlos de Anjou haya estado en el origen de este regreso y que haya presionado para que se eligiera su capital y se instalara en ella un maestro de prestigio como cabeza de este nuevo centro de teología. De hecho, en una carta del 31 de julio de 1272, intenta aprovecharse de la huelga de París e invita a maestros y estudiantes a ir a su ciudad –de la que alaba el encanto y las comodidades– para continuar allí sus estudios[9]. Conocemos al menos tres maestros que se dejaron tentar[10], y además sabemos que Tomás recibirá del rey una onza de oro al mes como salario por su docencia[11].

No sabemos nada de lo que hizo antes de su regreso ni sobre la organización concreta que habría desarrollado, pero podemos asegurar que esta nueva fundación no era simplemente un "centro más eminente al servicio de la Provincia Romana"[12]. La decisión de la provincia debe, en efecto, situarse en la lógica de las decisiones tomadas por los capítulos generales de Florencia (1272) y Budapest (1273) que querían elevar a seis los *studia generalia* para toda la Orden[13]. Rechazando la tercera aprobación requerida, el capítulo de Lyon, en 1274, interrumpió el proceso así empezado, pero él es el que permite entender el sentido de la nueva fundación[14]. Sin tener la importancia del de París, el *studium* de los mendicantes en Nápoles constituía prácticamente la facultad de teología de la universidad, como en Bolonia, Padua o Montpellier.

1. Los cursos sobre las epístolas paulinas

En cuanto a la materia enseñada durante estos últimos meses de la vida de Tomás, todos los indicios –de los que podemos disponer en la actualidad– nos orientan hacia un curso sobre la Epístola a los Romanos. Durante mucho tiempo los historiadores han dudado seriamente sobre este tema. Podemos incluso afir-

---

9 *Chartul.*, 443, pp. 501-502: Nápoles es "aeris puritate salubris, loci amenitate conspicua, ubertate rerum omnium opulenta".

10 Se tratan de Pedro de Blois, Roberto de Courton y Juan de Centenovilla, *Chartul.*, 443, p. 502 notas.

11 *Documenta*, 28, pp. 579-580; volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente.

12 Contrariamente a lo que piensan WN, p. 175, seguido por Weisheipl, pp. 326.

13 Cf. *MOPH*, III, pp. 164 y 167.

14 Hasta 1303 no habrá en Nápoles un *studium generale* de pleno derecho, pero en esta época el sur de Italia se constituirá en provincia independiente de la de Roma; es reseñable que el capítulo de Besançon que toma esta decisión, lo hace *ad instanciam domini regis Cicilie* (*MOPH*, 3, p. 325).

mar que, desde Mandonnet hasta Weisheipl, pasando por Glorieux, la diversidad de opiniones ha sido la nota común y se han formulado las hipótesis más inverosímiles. Aunque hay que entenderlas a la luz de los hallazgos más recientes de la investigación –a los que hemos tenido acceso gracias a los trabajos de la Comisión Leonina[15]– quizás podamos todavía sacar provecho de alguna de sus sugerencias.

Según Madonnet, Tomás habría enseñado san Pablo en dos períodos: el primero en Italia (Orvieto-Roma), de 1259 a 1268; el segundo en Nápoles, de octubre de 1272 a diciembre de 1273; el motivo de este segundo período habría sido la insatisfacción de Tomás con relación al primer curso; pero esta nueva empresa habría sido interrumpida por su muerte. De esta segunda serie de cursos procede la *expositio* redactada por el mismo Tomás sobre la Epístola a los Romanos y la primera parte de 1 Corintios. De la primera serie no disponemos más que de las *Reportationes* de Reginaldo a partir del capítulo XI de la primera a los Corintios, pues el hecho de que ya existiera la *expositio*, más acabada, le habría llevado a descuidar las correspondientes partes que sólo estaban transcritas[16].

En el origen de esta forma de ver las cosas, están las indicaciones concordantes de los catálogos que hacen una clara distinción entre el *Super epistolam ad Romanos* y el *Super priman ad Corinthios capitula XI* (o *X*), de una parte, que se sitúan en la primera categoría de obras atribuidas a Tomás, y la *Lectura super Paulum a XI capitulo prime ad Corinthios usque finem*, de otra parte, que tiene lugar entre las reportaciones de Reginaldo de Piperno[17]. Este dato sin duda explica en parte que, a pesar de las críticas de detalles, muchos investigadores han mantenido el cuadro general propuesto por Mandonnet[18]. A nuestro modo de ver, sólo Weisheipl es una excepción, ya que sitúa la *Lectura* sobre Romanos

---

15 Agradecemos sinceramente al Padre Gilles de Grandpré de la sección canadiense (Ottawa) de la Leonina, que prepara la edición de los comentarios sobre san Pablo y nos ha comunicado generosamente reseñas de primera mano.

16 Mandonnet, "Chronologie des écrits scripturaires", pp. 70-93.

17 Son las indicaciones concordantes de las dos listas de Praga (Grabmann, *Werke*, pp. 92-99) y de Bartolomeo de Capua (Naples, 85, pp. 388-389); Tolomeo (XXIII 15, p. 155) se expresa de otra forma, pero constata la diferencia entre Romanos (no Corintios) y el resto de las epístolas. Dejando a un lado Romanos, ninguno de estos textos habla de la *expositio* a este respecto (Praga 2: *glosas*).

18 Basta enumerar: Spicq, *Esquisse*, pp. 305-306; Glorieux, "Essai sur les commentaires scripturaires", pp. 254-258; Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", p. 399; Weisheipl, pp. 407-408.

en el segundo período parisino, pero esto es difícil de mantener si consideramos la difusión manuscrita de la obra, que bien parece encontrar su origen en Italia[19].

Habiendo aceptado esta hipótesis, muchos especialistas han creído poder basarla en constataciones de crítica interna: la doctrina del comentario sobre Romanos sería testimonio de una evolución doctrinal más avanzada que la del resto de las epístolas (sobre el pecado de ebriedad, la salvación de los infieles o los dones del Espíritu Santo)[20]. Algunos han creído encontrar su razón en el hecho de que esta parte fue redactada directamente por Tomás, pero esto no es suficiente, y la incontestable evolución doctrinal supone un intervalo temporal bastante largo entre la *reportatio* de Reginaldo y esta nueva redacción.

Aunque este cuadro general sea quizás probable, las consideraciones de Mandonnet llaman a un nuevo y serio replanteamiento sobre estos puntos. Así, hoy en día, nadie mantiene lo que a Mandonnet entonces le parecía evidente, a saber: que Tomás comentaba al mismo tiempo dos libros de la Biblia, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo. Pero tampoco sabemos lo que hizo Tomás desde 1259 hasta 1261; sabemos que la época de Orvieto (1261-1265) fue la de la *Expositio super Iob* (Mandonnet, que la situaba en París como acabamos de ver, no pone objeciones a ello); este período ha sido también el de la finalización del *Contra Gentiles* y del inicio de la redacción (al menos Mateo) de la *Catena aurea*. ¿Habría tenido Tomás la posibilidad de enseñar al mismo tiempo san Pablo? Esta es la razón por la que, si hubiera que aceptar la hipótesis de una primera enseñanza sobre san Pablo durante estos años, nos inclinaríamos a pensar que el período que más conviene es el de Roma (1265-1268)[21]. Pero para ello habría que aceptar la hipótesis, sugerida anteriormente, de que ni el *alia lectura* sobre las *Sentencias* ni la *Prima Pars* fueron objeto de una enseñanza efectiva, y que Tomás continuó dando cada día sus clases sobre la Escritura; las epístolas de Pablo podrían haber servido entonces para prestar cierta consistencia a la materia, pero esto es poco seguro[22].

---

19 Pudiera pensarse en una enseñanza de este curso sobre Romanos durante el último año en París y que la difusión en este lugar habría sido impedida por la marcha (más o menos precipitada) a Italia.

20 Veremos especialmente H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique* (*Théologie*), París, 1944, pp. 225-241.

21 Nos unimos, a este respecto, a una indicación de P. Synave, "Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin", *VS*, 1923 (8), pp. 464, cf. pp. 455-469, que no da ninguna razón de ello.

22 Aquí evaluaremos una y otra dificultad contra este calendario: según Henle; *Saint Thomas and Platonism*, pp. 47-48, el comentario a los Colosenses (I lect4 n39-41) contendría un pasaje bastante largo que habría estado inspirado en la *Elementatio theologica* de Proclo (*Prop.*, 101 y 103); ahora bien, Moerbeke no habría finalizado la traducción de este texto hasta el 15 de mayo

Aparte de los datos de los catálogos que pueden leerse en este sentido, el único dato externo que permite apoyar la hipótesis anterior es la dificultad que existiría en situar todos estos cursos sobre san Pablo en algunos meses del último período de enseñanza en Nápoles; pero mientras los trabajos previos a la edición crítica no estén terminados, es imposible verificar más de cerca la validez de estas hipótesis.

Las investigaciones se encuentran ya lo bastante avanzadas, en lo que concierne a la epístola a los Romanos, como para permitir asegurar que los dos testigos principales del texto han tenido acceso directo a los documentos de Tomás[23]. Los ocho primeros capítulos tienen ciertamente las huellas de numerosas intervenciones de orden redaccional, cuya frecuencia va disminuyendo progresivamente. No se trata de intervenciones arbitrarias de los copistas o redactores que han guiado sus trabajos, como a menudo ocurre, sino de rápidas correcciones por parte del autor: pues aturdidos escribas hicieron mal en desplazarlas de su sitio exacto. Para apoyar las observaciones a las que se prestan los dos manuscritos en cuestión, podemos traer el testimonio de Tolomeo. Cuando habla de las *postille super omnes epistolas Pauli*, reserva un lugar especial a Romanos, añadiendo: "preter epistolam ad Romanos *quam ipse notavit*, quas ego vidi et legi". Esta fórmula deja de ser rara si pensamos en el manuscrito original con las correcciones del mismo Tomás que los escribas de Nápoles y de Dubrovnik descifraron mal y que Tolomeo pudo tener entre sus manos. No tenemos razón alguna para dudar de su insistencia.

Sin que podamos decir que se trata propiamente de una "revisión" –lo que querría decir que el trabajo se realizó con negligencia–, todo parece indicar que Tomás hizo un curso en Nápoles sobre Romanos y que corrigió precipitadamente los ocho primeros capítulos, pero que el resto nos ha llegado en el estado propio de notas tomadas para un curso. Probablemente el texto se difundió desde Nápoles, así como el resto del corpus paulino[24]. No existe indicio alguno,

---

de 1268; habría tenido que llegar muy rápidamente a manos de Tomás para que la hubiera podido utilizar cuando todavía estaba en Roma; sin embargo, no parece del todo imposible, y no debería considerarse como una imposibilidad absoluta, y además, no nos parece evidente que la *Elementatio theologica* se cuestione aquí; Dionisio y el *Liber De Casius* bastarían para explicar este punto. En cuanto a la alusión a la *Prima Pars* que encontramos en el *Comentario a Hebreos* (4 lect1 n203), aunque no es una interpolación, puede explicarse sin mayor problema, porque ya se había redactado la *Prima Pars* en esta época.

[23] Se trata del Ms. Naples, *Bibl. Naz* VII A. 17 (Shooner, *Codices*, III, n. 1907) y del Ms. *Dubrovnik, Dominkanska Bibl.* 11 (36-III-4), (Dondaine-Shooner, *Codices,* I, n. 670), que G. de Grandpré los ha retenido para la edición crítica; muchos de los detalles de mi texto se deben a la documentación escrita que me ha hecho llegar (marzo 1992).

[24] Podemos recordar a este respecto la difusión del *Comentario a Job*, que no tiene parecido con el del Corpus paulino, cf. Leonina, t. 26, pp. 18*b-19*a.

al menos en la tradición manuscrita, de que los textos se difundieran desde París (es el mayor argumento que confirma la tesis de Weisheipl).

A favor de esta lectura, todavía podemos traer a colación –con reservas de uso– los extractos de los biógrafos: la tradición ha mantenido el recuerdo de Tomás enseñando san Pablo en Nápoles. Tolomeo cuenta una anécdota llena de sentido bajo la forma de un sueño que habría tenido un santo hermano de este convento. Mientras Tomás, sentado en su magistral cátedra, estaba enseñando las epístolas, el mismo Apóstol entró en la sala del curso, repleta por una asistencia distinguida. Tomás interrumpió como señal de reverencia y, después de algunas palabras de conversación, le pregunta si está explicando bien su texto en el sentido que había querido darle. A esta pregunta el Apóstol le contestó que estaba explicando bien lo que podía entenderse de sus epístolas en esta vida, pero llegaría un tiempo en que las entendería en toda su verdad. Dicho esto, le cogió por la capa y lo llevó consigo. Tres días más tarde tuvo lugar la muerte de Tomás en Nápoles[25]. En lo que aquí respecta, el aspecto premonitorio del sueño tiene menos importancia que la identificación de Tomás como comentarista de Pablo por sus contemporáneos en los últimos meses de su vida.

Es cierto que la tradición hagiográfica ha transmitido también un recuerdo de las lecciones de san Pablo en París. Recordando que Tomás recomendaba el estudio de las epístolas con preferencia a todos los demás libros de la Escritura, a excepción de los evangelios, Tocco añade que fue entonces, al realizar la *expositio* en París, cuando tuvo una visión de san Pablo[26]. Es difícil por consiguiente, acordar la misma importancia a este relato que al anterior, pues no existe ningún testimonio crítico que apoye este segundo caso. Aunque sólo se trata de un intento de corregir una impresión inoportuna (Tomás no enseñó en París *únicamente* sobre Mateo y Juan, sino *también* sobre Pablo), hay que ver en ello simplemente uno de esos errores de localización tan frecuentes en los relatos de este tipo[27].

Con relación a las demás epístolas, las cosas no son tan claras. Conocemos efectivamente dos recensiones de los siete primeros capítulos de la epístola a los

---

[25] Tolomeo, XXIII 9 (Ferrua, 177, pp. 362-363); Tocco conocía el nombre del visionario (Pablo de Aquila, inquisidor en Nápoles en 1274) pero cuenta el mismo relato: *Ystoria,* 60, pp. 385-386 (Tocco, 60, pp. 133-134).

[26] *Ystoria,* 18, p. 251 (Tocco, 17, p. 88): "Scripsi super epistolas beati Pauli omnes, quarum scripturam preter evangelicam super omnes alias commendabat, *in quarum expositione Parisius uisionem prefati apostoli dicitur habuisse*".

[27] Tugwell, pp. 247-248, se apoya en la repetición de esta anécdota para sugerir que Tomás habría podido enseñar sobre san Pablo *en París y en Nápoles*; nosotros mismos hemos sido tentados por esta hipótesis, pero los datos obtenidos del examen de la tradición manuscrita nos llevan a abandonarla.

Hebreos y de los capítulos 11-13 de la Primera a los Corintios[28], pero los especialistas apenas se inclinan aquí a hablar de una revisión. Sobre la epístola a los Hebreos, la segunda recensión, más larga que la primera y de la que la edición Marietti ofrece unos extractos en pequeños caracteres, tiene la particularidad de ser la que preferentemente utiliza Reginaldo de Piperno; y Antonio Dondaine pensaba que esta misma era su propia reportación[29]. En cuanto a la doble recensión de los capítulos 11-13 de 1 Corintios, puede deberse simplemente a la presencia momentánea de un segundo reportador.

Si, a pesar de todas las incertidumbres que hemos reflejado, intentamos ahora centrar las probabilidades mejor aseguradas en la actualidad, podemos resumir el estado en que se presenta el corpus paulino de Tomás:

1) La parte donde su mano parece bastante perceptible comprende los ocho primeros capítulos de Romanos; el resto de este comentario sobre Romanos no ha sido corregido; con toda probabilidad este curso data de los últimos años de vida de Tomás, es decir, Nápoles en 1272-1273.

2) No podemos decir nada preciso con relación a los cursos sobre los capítulos 1-10 de la Primera a los Corintios, que los catálogos tratan aparte, salvo que, por motivos desconocidos (quizás simplemente por ausencia de un reportador), ha desaparecido el comentario de Tomás sobre 1 *Cor.*, 7, 10 hasta el final del capítulo 10; muy pronto se reemplazó en los manuscritos y las ediciones impresas por un texto de Pedro de Tarantasio (en una redacción atribuida a Nicolás de Gorran)[30].

3) La *reportatio* de Reginaldo de Piperno se extiende desde 1 *Cor.*, 11 hasta la epístola a los Hebreos inclusive; esto *podría* ser el fruto de la enseñanza de los años 1265-1268 en Roma. Conocemos dos recensiones de los siete primeros capítulos del comentario sobre los hebreos, y la segunda parece ser de Reginaldo. También existen dos recensiones de los cursos sobre los capítulos 11-13 de la Primera a los Corintios, pero no podemos sacar ninguna conclusión[31].

---

[28] Cf. H. V. Shooner, recensión de Stegmüller, *BT,* 1957-1959 (10), n. 180, p. 111; A. Dondaine, "Sermons de Réginald", pp. 390-394.

[29] Comunicación escrita del P. Bataillon (7 de mayo de 1992).

[30] Cf. Mandonnet, "Chronologie des écrits scripturaires", pp. 89-92; H. D. Simonin, "Les écrits de Pierre de Tarantaise", en *Beatus Innocentius PP. V* (*Petrus de Tarentaise O. P.*), *Studia et Documenta*, Roma, 1943, p. 228, n. 53; en la edición Cai (Marietti), esta parte apócrifa se extiende desde el n. 336 hasta el n. 581 incluido. Existen en efecto dos recensiones de este texto de Pedro de Tarantasia; es la segunda la que encontramos en las ediciones impresas, la primera la transmiten tres testimonios.

[31] Según P. de Grandpré –del que resumo las indicaciones– si se acepta la tradición manuscrita de origen italiano que presenta de forma uniforme el corpus paulino, hay que distinguir, desde el punto de vista crítico, textualmente cuatro bloques: 1) *Rom* (+ 1 *Cor.*, 1-7); 2) (1 *Cor.*, 1-7+) 1

A pesar de la heterogeneidad de estos textos, parece seguro que Tomás haya pensado su comentario como un todo. La prueba de ello está en el Prólogo que ha situado a la cabeza de todo este conjunto. Propone un plan general de las epístolas paulinas, según el cual cada una responde a un diseño preciso. Para algunos, podría haberlo situado en el momento de una eventual segunda redacción, pero en realidad lo que hace es remitir cada capítulo a este plan, lo que demuestra que tenía conciencia de la unidad de su propósito, incluso para la parte simplemente "reportada". Traduciremos aquí en detalle un pasaje de este texto, pues es, al mismo tiempo, claro sobre esta visión global y significativo en su método:

> "El Apóstol escribió catorce epístolas: nueve de ellas instruyen a la Iglesia de los Gentiles; cuatro a los prelados y a los príncipes de la Iglesia, así como a los reyes; la última se dirige a los Hebreos, los hijos de Israel. Toda esta enseñanza versa totalmente sobre la gracia de Cristo, que podemos considerar bajo una triple modalidad.
>
> En primer lugar, según está en la cabeza, en Cristo; así nos la encontramos en la epístola a los Hebreos. Después, según está en los miembros principales del Cuerpo místico; así nos la encontramos en las epístolas dirigidas a los prelados [las Pastorales]. Finalmente, según está en el mismo Cuerpo místico, que es la Iglesia; así nos la encontramos en las epístolas dirigidas a los Gentiles.
>
> [En este último caso] existe todavía una distinción, pues la gracia de Cristo es susceptible de una triple consideración. En primer lugar, en sí misma, y así figura en la epístola a los Romanos. En segundo lugar, en los sacramentos de la gracia, y así la encontramos en las dos epístolas a los Corintios –de las cuales la primera trata de los mismos sacramentos, y la segunda de la dignidad de sus ministros–, y en la epístola a los Gálatas, en la que se encuentran excluidos los sacramentos superfluos (*superflua sacramenta*), contra aquellos que quieren añadir los antiguos sacramentos a los nuevos (*uetera sacramenta nouis adiungere*). En tercer lugar, la gracia de Cristo es considerada según la obra de unidad que realiza en la Iglesia.
>
> [Desde este último punto de vista] el apóstol trata, en primer lugar, sobre el fundamento (*institutio*) de la unidad eclesial en la epístola a los Efesios; después, de su confirmación y su progreso en la epístola a los Filipenses; después, de su defensa: contra los errores en la epístola a los Colosenses; contra

---

Cor., 10 + 2 *Cor.*, + *Gal* + *Ef*; 3) *Flp* + *Col* + 1-2 *Te* + 1-2 *Tim* + *Tit* + *Fil;* 4) *Heb*; pero no son más que características exteriores de la transmisión manuscrita y habría que añadir con él: "la pertenencia de cada una de las secciones al conjunto más vasto del Corpus paulino es evidente, y cada una de las secciones es parte integrante del Corpus, inseparable, para las cuestiones de fecha, autenticidad, etc.".

> las persecuciones presentes, en la primera a los Tesalonicenses; contra las persecuciones futuras y sobre todo en el tiempo del Anticristo, en la segunda.
>
> En cuanto a los prelados de las Iglesias, instruye tanto a los espirituales como a los temporales. Con relación a los espirituales, habla del fundamento, de la construcción y del gobierno de la unidad eclesiástica en la primera a Timoteo; de la firmeza contra las persecuciones, en la segunda; de la defensa contra los heréticos, en la epístola a Tito. Y con relación a los señores temporales, los instruye en la epístola a Filemón.
>
> He aquí la razón de la distinción y el orden de todas las epístolas"[32].

Acostumbrado a un estilo de enfocar la Biblia completamente distinto, ya sea científico o pastoral, el lector contemporáneo no puede por menos que sorprenderse ante esta exposición sistemática. Tomás parece no darse cuenta que las cartas de Pablo sólo son escritos ocasionales, y nada sería más elogioso para el pensamiento del Apóstol que querer transmitir una enseñanza, tan fuertemente estructurada, sobre la gracia de Cristo. De todas formas, no hay que considerarle más ingenuo de lo que es en realidad, y pensar que así imaginaba abarcar toda la riqueza del texto de Pablo.

Este amplio texto no indica únicamente la unidad del propósito tomasiano; también muestra hasta qué punto está presente la perspectiva eclesial en su pensamiento. Esto nos será de gran valor más tarde para entender algo de su teología espiritual. Basta recurrir a su comentario para descubrir numerosos datos en este sentido. Para no volver sobre ello en una próxima obra, traduciremos aquí algunas líneas sobre el Espíritu Santo, tal y como lo hicimos con el texto referente a Cristo anteriormente. Está relacionado con *Rom.*, 8, 2: "la ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús":

> "En un primer sentido, *esta ley es el mismo Espíritu Santo*, de tal suerte que por la *ley del Espíritu* hay que entender *la ley que es el Espíritu*. Lo propio de la ley, en efecto, es incitar al hombre a hacer el bien. Según la filosofía... la intención del legislador es hacer buenos ciudadanos; ahora bien, la ley humana no puede conseguir lo anterior si no es dando a conocer el bien que hay que obrar. El Espíritu Santo, que habita en el alma, no enseña solamente lo que hay que hacer iluminando la inteligencia, sino que además inclina la afectividad a obrar rectamente... En un segundo sentido, esta ley puede entenderse del *efecto propio del Espíritu Santo*, es decir, de la ley que opera por la caridad. También enseña interiormente lo que hay que hacer según el versículo de 1 *Jn.*, 2: *su unción os instruye de todo*, pero empuja también la

---

32 *Prol.* Ed. Cai, Turín-Roma, 1953, n. 11; hemos traducido según el texto crítico del P. Grandpré.

voluntad a la acción, según 2 *Cor.*, 5: *La caridad de Cristo nos urge*. Esta ley es, pues, llamada ley nueva, bien porque se identifica con el Espíritu Santo, bien porque el Espíritu mismo opera en nosotros [...]. Y si el Apóstol añade *en Cristo Jesús*, es porque este Espíritu sólo es dado a aquellos que son en Cristo Jesús. Como el soplo vital natural no llega al miembro que no está unido a la cabeza, así el Espíritu no viene al miembro que no está unido a su superior, Cristo"[33].

2. El curso de los Salmos

Aparte de la epístola a los Romanos, no sabemos exactamente cuáles pudieron ser las asignaturas enseñadas durante el año 1272-1273. No puede asignarse a este período ninguna cuestión disputada, y parece claro que no existe efectivamente ninguna[34]. Después de Mandonnet, existe la idea general de que Tomás dio un curso sobre el Salterio, pero que fue interrumpido por su enfermedad y muerte, y que no pudo explicar nada más que los 54 primeros salmos[35]; esta opinión es compartida por Glorieux, Eschmann, Weisheipl. Pero buenos jueces, como el P. Bataillon, aseguran que estos textos apenas corresponden a la madurez de este período, y podemos preguntarnos por qué Tomás esperó tanto tiempo para comentar un texto tan fundamental como el Salterio[36]. Pero también es cierto que su interrupción hace pensar así. Si abandonamos la hipótesis de Mandonnet, de un curso simultáneo sobre los Romanos y sobre el Salterio (en días alternos, o bien un curso por la mañana y otro por la tarde), habría que pen-

---

[33] *In Roman* 8 lect1 n601-606; además de la traducción del abad Bralé editada en 1874 en Vivès, no existe en francés a nuestro conocimiento más que la de A. Charlier, *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens*, París, 1980, 2 vols.; indiquemos además algunos estudios de interés general: O. H. Pesch, "Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thoma's Theology", *The Tomist*, 1974 (38), pp. 584-605; W. Swierzawski, "God and the Mistery of his Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas", *DTP*, 1971 (74), pp. 466-500; Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern, 1979; M. Hendrickx, *Sagesse de Dieu et sagesse des hommes. Le commentaire de 1 Cor 1-4 et sa confrontation avec la grande glose de Pierre Lombard*, Louvain-la-Neuve, 1987; J. Ti-Ti Chen, *La unidad de la Iglesia según santo Tomás en la epístola a los Efesios*, Pamplona, 1979.

[34] A pesar del intento de Pelster de situar en Nápoles la cuestión *De unione uerbi incarnati* (cf. nota 33, capítulo XI).

[35] Mandonnet, "Chronologie des écrits scripturaires", pp. 50-70.

[36] Tugwell, p. 248 y nota 474, acoge favorablemente esta sugerencia y piensa que hay que situarlo al inicio de la carrera de Tomás.

sar en la reanudación de septiembre-octubre de 1273, lo que nos llevaría entonces a los últimos días de enseñanza de Tomás, lo cual podría explicar algunas particularidades del texto que nos ha llegado[37].

Los catálogos, en efecto, atribuyen la reportación a Reginaldo, pero mientras que la lista de Praga habla de una "Lectura super *tres* nocturnos [psalterii]"[38], Bartolomeo de Capua habla de una "Lectura super *quatuor* nocturnos psalterii"[39]. La cosa podría explicarse así: como sabemos, los "nocturnos" aluden al oficio litúrgico de los maitines en los que los salmos se repartían entre los días de la semana. Los tres nocturnos de la lista de Praga corresponden a los salmos de los tres primeros días (domingo, lunes, martes) que llegan hasta el salmo 51 inclusive. Los escasos manuscritos que transmiten esta obra sólo contienen esto y, todavía hoy, las ediciones impresas corrientes no conocen nada más.

Ha habido que esperar hasta 1880 para que Paolo Ucelli descubriera en los Archivos de Nápoles un nuevo manuscrito de la *Lectura* sobre los Salmos donde se encuentran las lecciones sobre los tres salmos siguientes (52-54)[40]. Además de tratarse de un fragmento de la obra auténtica de Tomás, el gran interés de este descubrimiento estriba en el colofón de este manuscrito, que indica que fue copiado basándose en el ejemplar de Reginaldo de Piperno que no se encontraba antes[41]. Bartolomeo de Capua, que conoció a Tomás y a Reginaldo

---

[37] Tras la publicación de la primera edición de este libro, un informado reseñante nos ha suministrado dos elementos suplementarios a favor de una datación tardía: 1) la evolución de la teología del episcopado de Tomás; 2) la alusión a la santidad de San Luis (cf. A. Bandera, *Ciencia Tomista*, 1993 (120), p. 636) y el mismo P. Bataillon parece haber quedado convencido por nuestra argumentación: "Il commento ai Salmi è quasi certamente l'ultimo insegnato da Tommaso", P. Bataillon, "La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino", *Angelicum*, 1994 (71), pp. 579-590; p. 589. En el estado actual de nuestros conocimientos, es pues esta datación tardía la que hay que conservar. Ha de advertirse, también, la aparición de una traducción francesa: Tomás de Aquino, *Commentaire sur les Psaumes*, Introducción, traducción, notas y tablas de J. E. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 1996, con las anotaciones de M. Morard, "À propos du *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d'Aquin", *RT*, 1996 (96), pp. 653-670.

[38] Grabmann, *Werke*, p. 389.

[39] Naples, 85, p. 389.

[40] P. A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomatibus et de Trinitate expositiones*, Roma, 1880, pp. XV-XVI y 241-254; este manuscrito –descrito por H. V. Shooner, *Codices*, t. 3, n. 1959, pp. 30-31, según las notas tomadas por J. Destrez y T. Käppeli– fue destruido por el fuego como consecuencia del bombardeo de Nápoles durante la segunda guerra mundial, el 30 de septiembre de 1943.

[41] "Explicit postilla super partem psalterij secundum fratrem thoman de aquino ordinis predicatorum, *quia non invenitur plus in exemplari fratris Raynaldi de piperno* qui fuit socius fratris

durante esta época en Nápoles, estaba bien situado para saber que Tomás había explicado los salmos del cuarto nocturno, los del miércoles; simplemente omitió decirnos que la obra estaba inacabada. Esta característica es sin duda el indicio más importante para situar esta obra en las últimas semanas de enseñanza de Tomás, pero apenas podemos decir sin más[42].

El prólogo es lo más instructivo para entender el método y la intención del autor, que se dispone a comentar este tesoro de la oración eclesial. Tan esclarecedor como el de san Pablo citado anteriormente, es complementario e ilustra la forma en que Tomás enfoca sus distintos comentarios de la Escritura. Quiere valorar su "causa" que es cuádruple: materia, forma, fin, agente (*materia, modus seu forma, finis et agens*):

> "Su *materia* es universal; mientras que cada uno de los otros libros canónicos tiene su materia especial, éste abarca la materia de toda la Teología". Lo cual puede comprobarse en múltiples dominios, pero sobre todo en lo que concierne a la obra de salvación operada por Cristo: "Todo lo que concierne al fin de la Encarnación está expresado en este libro de una forma tan clara que pensaríamos estar frente al Evangelio, y no frente a la Profecía... Esta plenitud es la razón por la que la Iglesia retoma una y otra vez al Salterio, pues contiene toda la Escritura"[43].

Después de la materia, se trata de caracterizar el modo o la forma de este libro:

> "El *modo* de la santa Escritura es en efecto múltiple. Puede ser narrativa... como en los libros históricos; rememorativa, exhortativa y prescriptiva... como en la Ley, los Profetas o los Libros sapienciales; disputativa... como en Job o san Pablo; deprecativa o laudativa finalmente, como aquí. En efecto, todo lo que en los otros Libros es tratado según el modo indicado, se encuentra aquí en forma de alabanza y oración... De aquí proviene el título del Libro: *Principio del Libro de los himnos, es decir, de los soliloquios del profeta David a propósito del Cristo.* El himno es una alabanza a Dios en forma de canto. El canto es la exaltación del alma sobre las realidades eternas que se expresa por la voz. Enseña a alabar a Dios en la alegría. El soliloquio es el coloquio personal del hombre con Dios o consigo mismo; es lo que conviene a quien alabo y oro.

Thome usque ad mortem et habuit omnia scripta sua", basándose en Shooner, *ib.*; cf. Mandonnet, "Chronologie des écrits scripturaires", pp. 68.

[42] Simplemente podemos señalar que –como en el caso del Corpus paulino– la difusión manuscrita se hizo a partir de Nápoles.

[43] *Proemium in Psalm*, ed. Vivès, t. 18, p. 228.

En cuanto al *fin* de esta Escritura, es la oración, elevación del alma a Dios... El alma puede elevarse hacia Dios de cuatro formas: para admirar la grandeza de su poder... elevación de la fe; para tender a la excelencia de su beatitud eterna... elevación de la esperanza; para unirse estrechamente a su divina bondad y santidad... elevación de la caridad; para imitar la justicia divina en su actuar... elevación de la justicia. (Estos diferentes puntos son insinuados en distintos salmos), por ello san Gregorio afirma que si va acompañada de la intención del corazón, la salmodia prepara en el alma un camino hacia Dios que infunde en ella los misterios de la profecía o la gracia de la compunción".

En cuanto al *autor* de esta obra, es evidentemente el mismo Dios, ya que las santas Escrituras no son fruto de una voluntad humana, sino más bien de la inspiración divina que suscita los instrumentos apropiados. Tomás termina, pues, su introducción con algunas indicaciones sobre la forma en la que se realiza la revelación profética; pero no es éste el lugar para extenderse sobre ello –únicamente para decir que Tomás reserva su lugar al juego de las causas segundas–[44].

Instructivo y asombroso en cuanto al método, este texto del Prólogo decepcionaría un poco por su contenido para un lector no iniciado. Pero quien frecuente la lectura que Tomás hace de los salmos, no lo sentirá. Su sequedad deja adivinar que el secretario no ha anotado nada más que las ideas esenciales, dejando escapar las explicaciones más circunstanciales y el calor de la palabra viva que hacen de la enseñanza oral algo más que simples anotaciones para un curso, aunque estén muy bien tomadas. Hay que saber leer este texto para que libere un poco de su riqueza, remontarse a sus fuentes y ver lo que dice Gregorio o Agustín para reconstituir aproximadamente lo que realmente pudo decir.

Podemos tomar como ejemplo el comentario sobre el *Sal.*, 3, 3: *Ego dormivi et soporatus sum*, que evoca con pocas palabras el nacimiento de la Iglesia a partir de Cristo dormido en el sueño de la muerte, representado por el nacimiento de Eva de la costilla de Adán dormido durante la mañana del Génesis[45]. Tomás se hace aquí eco de un verdadero lugar común patrístico que prolonga el paralelo paulino entre los dos "Adanes" por aquel, tan querido a Ireneo, de las dos "Evas" –la Iglesia que es la nueva "madre de los vivientes"– y quien ha llegado hasta él a través de dos autores familiares, Agustín y Crisóstomo. Casos parecidos podrían multiplicarse a propósito de la oración, la afectividad, el deseo de Dios, etc. Advertimos al lector que no debe tentarle una traducción de los

---

[44] Cf. *STh* II-II q171-174; *De Ver* q12; J. P. Torrell, "Le traité de la prophétie de S. Thomas d?Aquin et la théologie de la révélation", *Studi Tomistici*, 1990 (37), pp. 171-195.

[45] *In Ps* 3, 3 (Vivès, t. 18, p. 242): "Iste sopor signatur in sopore Adam... quia de latere Christi in cruce mortui formata est Ecclesia".

comentarios escriturísticos; ésta no será útil ni fructuosa si no se acompaña de notas que la prolonguen en el sentido aquí esbozado, pues la dificultad no está tanto en el latín cuanto en lo no-dicho de estos textos.

3. La *Vida de Jesús*

Como ya hemos dicho, al dejar París, Tomás tenía todavía algunos libros por comenzar. Entre las tareas más importantes a las que atendía, se encontraba en primer lugar finalizar la *Suma*. A su llegada a Nápoles, sólo había escrito las primeras cuestiones de la *Tertia Pars* (20, según Eschmann, o 25 según Glorieux, pero no sin ciertos interrogantes). Lo que corresponde en general a la parte propiamente especulativa de la Teología del Cristo, el estudio de la unión hipostática y de sus consecuencias. Fue entonces, durante la época de Nápoles, cuando Tomás redactó el final de sus cuestiones sobre Cristo, así como el principio de su Teología de los sacramentos. Podríamos dejar a un lado lo que concierne a la Teología sacramental[46], pero es necesario hablar, aunque sea brevemente, sobre esta parte de su Cristología.

Popularizadas en francés con el nombre de *Vie de Jésus*, estas cuestiones 27-59 de la *Tertia* muestran un resurgimiento escripturario y patrístico que asombrarían a aquellos que quieren ver en Tomás sólo un aristotelismo impenitente. No hay nada de sorprendente para quien ha frecuentado sus comentarios escriturísticos y para quien sabe el esfuerzo gigantesco de investigación de la heredad patrística representada por la *Catena aurea*. Hay que hablar de ello con cierto detenimiento, pues probablemente es la parte más nueva de su Cristología y podremos observar más de un encuentro entre estas páginas y la evolución de Tomás en los últimos meses de su vida.

El término *Vida de Jesús* es equívoco; Tomás dice exactamente que quiere hablar de "lo que el Hijo de Dios encarnado hizo y sufrió en la naturaleza humana a la que se unió"[47], o –según una fórmula que aparece muchas veces– de

---

[46] Esperamos volver sobre ello en otro libro con relación a la "espiritualidad" de santo Tomás, pues hay mucho que aprovechar de él; podemos imaginarlo solamente con relación a lo dicho anteriormente (c. 7) sobre la eucaristía, pero podemos pensar así con relación al enfoque tan "personalista" de Tomás sobre el sacramento de la reconciliación –que el llama penitencia–, cf. C. E. O'Neill, *Sacramental Realism. A General Theory of the Sacraments*, Wilmington, Del., 1983, pp. 164-184. Nos remitimos también al estudio de L. G. Walsh, "The Divine and the Human in St. Thoma's Theology of Sacraments", en *Ordo sapientia et amoris*, pp. 321-352, que muestra claramente los lazos íntimos que unen la teoría de la causalidad en el obrar, dentro de la Teología de los sacramentos, con la que utiliza en su doctrina de la creación y en su antropología.

[47] *STh* III q27, *Prol.*

las *acta et passa Christi in carne*. Hasta qué punto sobrepasa esto lo calificado espontáneamente con el término de "vida" –más o menos historicamente entendido–, se percibe ya en el plan anunciado por el autor; se desarrolla en cuatro secciones, de las que podemos constatar su parentesco de construcción con las de la misma *Suma Teológica*:

1) La llegada (*ingressus*) del Hijo de Dios a este mundo (qq27-39). Es la ocasión de hablar de su madre, la Virgen María, de su santificación *in utero* (sabemos que Tomás no conocía todavía la Inmaculada Concepción), de su virginidad, de su matrimonio con José (un *verdadero* matrimonio), de la anunciación del ángel, etc. Con relación a ello se habla a veces de una "mariología" de Tomás, muy impropiamente sin duda; pero es cierto que, junto a datos fisiológicos completamente caducados, podemos sacar provecho de ciertas intuiciones fulgurantes (María dando en nombre de toda la humanidad su consentimiento a la llegada del Salvador: *loco totius humanae naturae*[48]). En realidad, se trata sobre todo de cristología; y todo es considerado con relación al nacimiento de Jesús y a las distintas circunstancias que se incorporan a este hecho.

2) El desarrollo (*progressus*) de su vida en este mundo (qq40-45). Es lo que comúnmente se llama la vida pública de Cristo: el género de vida que llevó (*conuersatio*) y la enseñanza que podemos sacar de ello para los que en la actualidad quieren anunciar su mensaje; su tentación en el desierto y su significación en la historia de la salvación; su enseñanza, sus milagros, su transfiguración. Bastante curioso es el hecho de que Tomás uniera el bautismo de Cristo a su primera sección, pero lo ve como una introducción a la plena manifestación de Cristo.

3) Su partida (*exitus*) de este mundo, es decir, su pasión y su muerte (qq46-52). Bajo títulos escolásticos convenidos, Tomás trata los temas más vivos de nuestra actual teología de la Redención. La consideración de la "causa eficiente" de la pasión se interroga sobre la responsabilidad de sus autores, no solamente la de los judíos o los romanos, sino de la nuestra e incluso la del Padre. La "modalidad de eficiencia" de la pasión –es decir, la manera en la que opera nuestra salvación– sitúa con precisión las nociones de mérito, satisfacción, sacrificio, redención, reservando al único Cristo el ser "el" Redentor, pues sólo la persona del Verbo podía proporcionar a los actos humanos este valor. Si bien el teólogo que quiera utilizar hoy estos textos tiene que realizar un mínimo de hermenéutica (como, además ocurre con todos los textos del pasado), no es menos cierto que aquí encontramos prácticamente todos los elementos de una soteriología.

4) Su exaltación (*exaltatio*), o su triunfo después de esta vida (qq53-59). Es evidente que aquí el término *Vida de Jesús* muestra definitivamente sus límites

---

48 *STh* III q30 a1.

para describir la empresa de Tomás, porque nos encontramos más allá de la historia. Estas últimas cuestiones escrutan, pues, el despliegue final del misterio de Cristo: su resurrección, su ascensión, su asiento a la derecha del Padre, así como la facultad otorgada a Jesús de ser, igual que el Padre –y con su humanidad– el juez de vivos y muertos. Tomás encuentra, sin duda, una vez más, el orden del Credo que ya le es familiar, pero también es sorprendente observar la facilidad con la que este teórico, sin problemas con la Cristología "de arriba", se mete en la Cristología "de abajo" de todas las primeras generaciones cristianas.

Esta simple enumeración de algunos de los temas tratados permite percibir un poco mejor cuál era el propósito real del autor. La sucesión de la historia evangélica le ha proporcionado un cuadro histórico precioso, ya que le ha permitido pasar revista a todos los acontecimientos de la vida de Cristo, tanto a los más pequeños como a los más grandes, dándole así ocasión de tratar los temas tan mal conocidos por muchos teólogos como el bautismo, las tentaciones de Cristo, o la foma en que vivió entre la multitud. Quiere enseñar que el Verbo se hizo hombre de la forma más humana, y que no es solamente materia de reflexión teológica, sino de meditación espiritual, utilizada una y otra vez para profundizar en el misterio de la encarnación y esclarecer la vida cristiana. Es un retorno decidido al mismo Evangelio que había definido a propósito de la *Catena aurea*, pues "allí se nos transmite la sustancia de la fe católica y la norma de toda nuestra vida cristiana"[49].

Al contrario de aquellos teólogos que parecen reducir la obra salvífica al paroxismo del dolor y la muerte, Tomás no piensa que el nacimiento, los humildes años de la vida oculta, sean un supérfluo prefacio a la muerte en la cruz, como si fuera lo único que importara. Nada le es más extraño que este dolorismo, y repite impasible: "hubiera bastado el más pequeño de los sufrimientos (*minima passio*) de Cristo para redimir el género humano"[50]. La palabra *passio* ha conservado su sentido etimológico en muchos sitios, y no significa necesariamente "sufrimiento": *acta et passa Christi* significa más bien lo que el Verbo hizo y *padeció*, experimentó en nuestra condición humana. Este teólogo que creemos abstraído, sabe cuál es el peso de la inserción histórica del Verbo encarnado y se esfuerza en dar cuenta de ello.

Pero en verdad –y para llamar las cosas por su nombre– lo que Tomás quiso hacer es una "teología de los misterios" de la vida de Jesús. Entenderemos sin ningún esfuerzo de qué se trata si recordamos que el *mysterion* de san Pablo resume al mismo tiempo el plan divino de la salvación y la manera en que este plan se cumplió en Jesús. De forma que si toda la vida de Cristo es el misterio

---

49 "In evangelio precipue forma fidei catholicae traditur et totius vitae regula christianae", Carta-dedicación a Urbano IV de la *Catena aurea.*

50 *STh* III q46 a5 ad3.

del amor de Dios que se revela y actúa en la historia, cada uno de sus actos es también un "misterio", en el sentido de que significa y realiza este "misterio" total.

Profundamente tradicional, esta percepción de las cosas ya fue adivinada en Ignacio de Antioquía y Melitón de Sardes, y en Orígenes sobre todo, que fue el primero que veneró la humanidad de Jesús con verdadera ternura; pero Tomás recibió más directamente estas ideas de Ambrosio o Agustín. No eran tampoco desconocidas para los escolásticos, sus predecesores y contemporáneos, pero se revela aquí profundamente original, pues es el primero y el único en mucho tiempo (habrá que esperar a Suárez después de él) en tratarlas por separado de la Cristología especulativa y en organizarlas de una forma coherente[51]. Hay aquí, ciertamente, una voluntad deliberada de construir lo que podríamos llamar una Cristología concreta o existencial –muy próxima por la intención de los ensayos de teología narrativa que florecen en este finales del siglo XX– y que podemos lamentar que haya sido durante tanto tiempo tan desconocida para los tomistas[52].

A título de ilustración de estas últimas reseñas, será útil reproducir un ejemplo de la forma en que Tomás procede en esta última parte de la *Suma*. Se interroga sobre la cuestión de saber si Dios habría tenido a su disposición un medio más adaptado que la pasión de Cristo para salvar al género humano:

> "Un medio «conviene» tanto mejor a un fin cuando procura a este fin un número mayor de ventajas. No obstante, el hecho es que el hombre ha sido liberado por la pasión de Cristo, que le ha procurado, además de la liberación del pecado, muchas ventajas para su salvación.

---

[51] Nos remitimos con relación a ello al destacable estudio de L. Scheffczyk, "Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi", en M. Gerwing y G. Ruppert (ed.), *Renovatio et Reformatio... Festschrift für Ludwig Hödl...*, Münster, 1986, pp. 44-70.

[52] Las cosas han cambiado desde hace unos años; señalemos una vez más a L. Scheffczyk, "Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesus für Glauben und Leben des Christen", en L. Scheffczyk (ed.), *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg, 1984, pp. 17-34; I. Biffi, "Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino", *La Scuola Cattolica*, 1971 (99), pp. 175*-246*; "I Misteri della vita di Cristo nei Commentari biblici di San Tommaso d'Aquino", *DTP*, 1976 (79), pp. 217-254, donde encontraremos la indicación de distintos artículos del mismo autor que ha trabajado sobre esta cuestión en todas las obras de Tomás, mostrando así su omnipresencia y fecundidad. Desde la primera publicación de esta *Iniciación*, hemos podido redactar un comentario completo a esta parte de la *Suma*, cf. J. P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Jésus et Jésus-Christ, pp. 78-79, 2 vol., Paris, 1999.

1) Por ella el hombre conoce cuánto le ama Dios, y así es conducido a amarle, y en este amor consiste la perfección de la salvación del hombre. También dice san Pablo en *Rm.*, 5, 8: 'Dios acredita su amor para con nosotros en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros'.

2) A través de la pasión, Cristo nos ha dado ejemplo de obediencia, humildad, constancia, justicia y otras virtudes necesarias a la salvación del hombre. Como dice san Pedro en 1 *Pe.*, 2, 21: 'Cristo padeció por vosotros, dejándonos un modelo, para que siguiéramos sus pasos'.

3) Cristo, a través de su Pasión, no ha librado solamente del pecado al hombre; lo ha hecho merecedor de la gracia de la justificación y la gloria de la beatitud, como explicaremos más adelante.

4) A partir de la Pasión, el hombre entiende que está obligado a guardarse puro de todo pecado cuando piensa que ha sido redimido del pecado por la sangre de Cristo, según san Pablo en 1 *Cor.*, 6, 20: 'Ya que fuisteis comprados a alto precio, glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo'.

5) La Pasión ha conferido al hombre una alta dignidad: vencido y equivocado por el diablo, el hombre tenía que vencerle a su vez; habiendo merecido la muerte, tenía también que morir para dominarla, y san Pablo nos dice en 1 *Cor.*, 15, 57: 'Demos gracias a Dios, que nos dio la victoria por nuestro Señor Jesucristo'.

Por todas estas razones era más 'conveniente' que fueramos liberados por la Pasión de Cristo, y no sólo por la voluntad de Dios"[53].

Elegido entre otros muchos, también significativos, este texto presenta el interés de que muestra, por medio de pruebas, el método del teólogo en esta parte de su propósito. No intenta *probar* la necesidad de la Pasión (incluso dijo que no era "necesaria" en sentido estricto): es para él un hecho; quiere simplemente valorar lo que llama su "conveniencia"[54]. Sabiendo todo lo que él sabe acerca del designio de Dios sobre la humanidad, se esfuerza por valorar todas las razones que permiten entenderla como el acto supremo del amor de Cristo y de Dios con relación a la humanidad. Reconstruye también una red de convergencias que sugieren que un acto tal, sin duda más allá de la razón, no carece de razones. Con relación a ello la Teología ya no es *demostrativa* (o lo es escasa-

---

53 *STh* III q46 a3.

54 Muy descuidado hasta ahora, este tipo de razonamiento ha suscitado finalmente el interés que merece, cf. G. Narcisse, "Les enjeux épistemologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin", en *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 143-167. El autor ha vuelto sobre este tema en un trabajo más extenso: G. Narcisse, *Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Studia friburgensia 83, Fribourg, 1997.

mente) y se hace *ostensiva*. *Muestra*, a quienes quieran escuchar, que lo que dicen los textos en sí mismos es correcto, y por ello es necesario vincularse muy de cerca al dato (cuatro de cinco argumentos proceden directamente del Nuevo Testamento; por lo demás los textos patrísticos serán utilizados con la misma profusión). La teología se hace *exortativa* (siguiendo lo que dijimos en el Prólogo de los Salmos): esta provocación al amor por parte de Dios no puede quedar sin efecto en la Teología, ni en el lector. Tan cierto es esto, que para Tomás la Teología bien hecha acaba en pastoral.

* * *

Tomás se encontraba ocupado en otras tareas, además de las de la enseñanza directa y la finalización de la *Suma Teológica*. Ya lo hemos visto en el capítulo anterior: tenía que terminar su *Comentario a la Metafísica* y la *Expositio libri Posteriorum*; y además empezará diversos comentarios que dejará inacabados (*De caelo et mundo, De generatione et corruptione*). Sigue respondiendo también a las preguntas de amigos (*De motu cordis,* quizás *De mixtione elementorum*) y sobre todo a la de Reginaldo, para quien retomó el *Compendium theologiae,* empezando en ese momento el *De spe* que ya no terminará. Finalmente, sabemos que durante todo este período no dejó de predicar, si no necesariamente sobre el Decálogo y el Credo, como quería Mandonnet[55], al menos probablemente sobre el *Pater*, este último dirigido a los fieles en su lengua materna, tal y como lo aseguran los testimonios del proceso de canonización[56]. En resumen, aunque podemos imaginarnos un año universitario relativamente tranquilo, si lo comparamos con los de París, esto no quiere decir que estuviera desocupado. Tanto más cuanto su regreso a Nápoles, que le aproxima a su familia, le va a causar otras pequeñas preocupaciones.

---

55 Cf. capítulo IV, nota 75.

56 Cf. *Collationes*, Torrell (ed.), pp. 9-17; "La pratique", pp. 215-217.

XIV

ÚLTIMOS MESES Y MUERTE

A partir de su regreso a Italia se nos presenta un Tomás diferente. Al menos un aspecto poco conocido de su persona, que nos hace recordar los primeros tiempos de su infancia. Es como si el hecho de volver a encontrar el sol natal hiciera resurgir alrededor de él muchos personajes familiares. Sin duda no había perdido completamente el contacto con ellos durante sus años en París o en Roma, pero los posibles mensajes –escritos u orales– que hayan podido existir, no nos han llegado.

1. Los que conocieron a Tomás

El periodo que se abre es, con relación a toda su vida, el que más reseñas concretas nos ofrece. No es por casualidad, ya que es también la época en la que vemos aparecer entre sus hermanos de hábito, amigos y familiares muchos nombres que sus discípulos vincularán al suyo, pues nos los encontramos como testimonios en los procesos de canonización[1]. De estos dos procesos sólo nos interesa el primero, el proceso de Nápoles (que se celebró del 21 de julio al 28 de septiembre de 1319) pues en el segundo proceso, el de Fossanova (10-20 de noviembre de 1321), los encuestadores no tenían la misión de interrogar sobre la vida y virtudes del santo, sino simplemente sobre los milagros después de la muerte[2]. Las siguiente cifras conciernen, pues, únicamente a las deposiciones del proceso de Nápoles.

Entre los 42 testimonios que fueron depositados en el proceso de Nápoles, solamente 16 fueron de testigos oculares; 13 de no oculares, pero al menos una parte de sus informaciones se relaciona con personas que habían conocido directamente a Tomás. Los informes procedentes de los 13 testigos restantes son

---

1 WN, pp. 178 ss. nos ha proporcionado la lista completa.

2 Cf. introducciones de M. H. Laurent: Naples, pp. 265-266; Fossanova, pp. 409-410.

de segunda o tercera mano. Entre los testimonios oculares, 11 son de religiosos (6 dominicos y 5 cistercienses) y 5 de laicos. Entre los testigos no oculares, pero cuyos informes son de primera mano, la proporción es más o menos la misma: 5 dominicos, 4 cistercienses, 4 laicos. Como podíamos esperar, el número de los testigos religiosos o clérigos es más elevado que el de los laicos, pero estos últimos se encuentran representados bastante honrosamente.

Entre los dominicos, además de Guillermo de Tocco, del que hablaremos con más detenimiento, se sitúa en primer lugar Conrado de Sessa, sacerdote: tenía 77 años de edad en el momento del proceso y vivió con Tomás en Nápoles, Roma y Orvieto (en este orden); aunque se líe un poco con las fechas, es enteramente atendible[3]. En segundo lugar, en orden alfabético, viene Juan de Caiazzo, que será Provincial de la Provincia Romana y que conoció a Tomás en Nápoles y Capua; proporciona algunos detalles sobre la observancia regular que llevó el Maestro[4]. Juan de Boiano, sacerdote, dio también su testimonio sobre la vida regular que Tomás llevó: estudio, austeridad, piedad; vio a Reginaldo de Piperno dar una reliquia del santo (un pulgar en perfecto estado de conservación de la mano que se encontraba en casa de la señora Teodora) al cardenal Hugo de Ostie[5]. De forma similar, Leonardo de Gaèta insiste en el modo de vida de Tomás y hace hincapié en el poco tiempo que consagró al descanso y al sueño; oyó contar a Reginaldo el milagro de la dama romana que fue sanada de su flujo de sangre el día de Pascua[6]. Con Pedro de San Felice finaliza esta pequeña serie: vivió durante todo un año en Nápoles en compañía del hermano Tomás; *describe* su retrato físico y también la vida ejemplar que llevó en el estudio; señaló que no hirió nunca a nadie con palabras ofensivas o injuriosas[7]. El total de estos testimonios aporta muy pocos datos al plan histórico; más bien guardan el recuerdo de un religioso de vida ejemplar[8].

El número de cistercienses entre estos testigos oculares no tiene nada de sorprendente: fueron los que acompañaron a Tomás en el lecho de muerte; se trata de Nicolás, futuro abad de Fossanova, sacerdote; de Nicolás de Fresolino, hermano corista; de Nicolás de Piperno, hermano converso; de Octavio de Babuco, sacerdote, y de Pedro de Montesangiovanni, sacerdote. Aunque conocieron a

---

3 Naples, 47, pp. 126-127; podemos leer su texto como un testimonio de la estancia de Tomás en Nápoles entre 1259 y 1261.

4 Naples, 42, pp. 318-319.

5 Naples, 89, pp. 393-394.

6 Naples, 75, pp. 368-370.

7 Naples, 45, pp. 322-323.

8 Encontraremos todavía muchas cosas útiles relacionadas con los personajes aquí mencionados en I. Taurisano, "Discepoli e biografi di S. Tommaso, en S. Tommaso d'Aquino O. P.", en *Miscellanea storico-astistica*, Roma, 1924, pp. 111-186.

Tomás por poco tiempo, el interés de sus testimonios es evidente; son la fuente de ciertas informaciones que Bartolomeo de Capua y Tocco conocieron únicamente por aquellos que las trasmitieron, es decir, de segunda mano. En caso de divergencias, es a ellos a quienes hay que acudir[9].

En cuanto a los laicos, tenemos 4 hombres de leyes y un *miles*. Además nos encontraremos con Bartolomeo de Capua, pero antes hay que presentar a los otros 4 rápidamente. Juan Blasio, juez en Nápoles, era un familiar de la reina María de Sicilia; su testimonio ha levantado siempre muchas sospechas: decía haber escuchado a Tomás predicar durante más de 10 años, de los cuales, toda una Cuaresma, sobre el *Ave Maria*, lo que sencillamente es bastante fantasioso; dice haber sido testigo de una agresión corporal del demonio contra Tomás en la terraza que tenía cerca de su celda[10]. Juan Coppa se presenta como *notarius*; todavía era pequeño cuando conoció al santo, yendo a visitar a su hermano dominico, Bonfils, que había estado al servicio del Maestro; habla de una predicación sobre el *Pater*[11]. También se acuerda de las predicaciones en Nápoles, Juan de Gaèta *zeccadenarius*, Doctor en Derecho, que oyó hablar de distintos milagros[12]. Pedro Brancaccio, *miles*, recuerda también la predicación sobre el *Pater*, cuando era *multum iuuenis*; oyó hablar igualmente a Reginaldo sobre la conversación nocturna que Tomás habría tenido con san Pedro y san Pablo con relación a una dificultad del libro de Isaías[13].

Si intentamos precisar lo que en este conjunto representa un testimonio útil para el historiador, para un mejor conocimiento de la vida y personalidad de Tomás –es decir, si suprimimos los milagros y acontecimientos sobrehumanos–, conseguiremos cerca del 36% de testimonios útiles. Esto no quiere decir que dicho porcentaje pueda utilizarse sin reservas, sino que hay que buscar entre ellos para tener alguna oportunidad de encontrar alguno real. No podemos pasar revista a todos los testimonios en esta obra; nos los iremos encontrando a medida que sus deposiciones nos tengan que enseñar algo, pero conviene presentar dos a los que ya conocemos de antes.

Este es el caso de Guillermo de Tocco, y nos lo volveremos a encontrar más adelante con relación al proceso de canonización. Vivió con Tomás durante este último período; aunque no parece posible que hubiera sido estudiante suyo debido a su edad –tenía cerca de 30 años–, sí puede haber asistido a alguna que otra lección que Tomás pudiera dar a los hermanos del convento de Nápoles

---

9 Aquí exponemos por orden el número de sus respectivas deposiciones: Naples, 8-9; 10-11; 19-21; 15-18; 49-55 (pp. 276-279; pp. 280-282; pp. 290-293; pp. 285-290; pp. 330-342).

10 Naples, 70, pp. 361-363; cf. Torrell, "La pratique", p. 216.

11 Naples, 87, pp. 391-392; cf. Torrell, "La pratique", p. 216.

12 Naples, 88, pp. 392-393.

13 Naples, 93, pp. 399-400.

(recordaremos que todos los hermanos estaban obligados a seguir los cursos de Biblia que se impartían en el convento). Procedente de Benevento, Predicador General en 1288, ocupará sucesivamente diversos cargos[14], pero el motivo principal por el cual le conocemos es evidentemente por la biografía que realizó de Tomás que, a pesar de sus puntos débiles, es todavía fuente inigualable. Volveremos sobre ello más adelante.

Junto a Guillermo, pero en un plano social ilustre, hay que nombrar a Bartolomeo de Capua. Nacido en 1248 en Capua, muerto en 1328 en Nápoles, fue doctor en Derecho en 1278 y parece haber sido profesor desde esta fecha hasta 1289 (esta actividad profesoral sólo está suficientemente atestiguada en los años 1282-1284). Familiar del rey de Sicilia, Carlos I y de sus sucesores, fue nombrado por Carlos protonotario del reino en 1290 y logoteta (el equivalente a un primer ministro) en 1296. Encargado a continuación de diferentes misiones diplomáticas, jugó también un papel importante en la reforma de las constituciones del reino, donde intentó armonizar la tradición centralista de los reyes angevinos y la estructura feudal del sur de Italia[15].

Este personaje es, pues, digno de consideración; pero no es su vida lo que da valor a su prolongada deposición en el proceso de canonización. Tampoco lo es su larga lista de obras de santo Tomás, que ya sabemos desde hace tiempo que no tiene derecho alguno a calificarse de "catálogo oficial", nombre que le dio Mandonnet. Si su testimonio es precioso es porque frecuentó desde muy pequeño (*multum iuuenis*) el convento de Nápoles en una época en la que Tomás todavía vivía, y porque dice haber *visto* muchas veces (muy curiosamente no dice haber *oído*); en consecuencia, transmite muchos elementos recogidos de personajes muy cercanos a Tomás, sobre todo de Juan de Caiazzo, venerable anciano que fue padre espiritual de Tomás, pero sobre todo de Reginaldo de Piperno y Juan del Giudice, que fue su confesor. Bartolomeo sabe, por consiguiente, muchas cosas que Tocco ignora, contando a veces éste último cosas que sabe por él[16].

Entre las personas que pudieron dar testimonio en el proceso, menos importantes para nuestra investigación, hay que mencionar evidentemente a Tolomeo degli Fiadoni, más conocido por el nombre de Tolomeo de Lucca –sabremos por qué inmediatamente–. Es posible que hubiera sido estudiante de Tomás durante el período de Orvieto o Roma, pero no tenemos ninguna certeza de ello.

---

[14] Será prior en Nápoles, en 1289, en Benevento (en dos ocasiones: 1297 y 1319); fue también inquisidor del reino de Nápoles y aparece mencionado varias veces con este título entre 1292 y 1300, cf. Käppeli, *Scriptores*, t. 2, pp. 135-167; Le Brun-Gouanvic, Introducción a la *Ystoria*, *passim*.

[15] Cf. G. di Renzo Villata, 6. B. v. Capua, *Lexicon des Mittelalters*, 1980 (1), pp. 1493-1494.

[16] Naples, 76-86, pp. 370-390.

Solamente sabemos que fue su compañero de camino durante una parte del viaje desde París a Nápoles –sin duda a partir de Roma– pues él mismo cuenta un milagro operado en el castillo de La Morala donde hicieron un alto en el camino. Tomás había curado a su compañero Reginaldo, preso de una fuerte fiebre, con las reliquias que llevaba de santa Inés. Para celebrar dignamente la memoria de este acontecimiento, Tomás declara su deseo de invitar a sus estudiantes a un buen almuerzo cada año por la fiesta de la santa. No tuvo ocasión de hacerlo más que una vez, según constata el relator, ya que falleció al año siguiente[17].

Tolomeo asegura que conoció bien a Tomás, que vivió durante mucho tiempo con él –en Nápoles evidentemente, y casi durante 18 meses–, que fue su *auditor* y escuchó a menudo sus confesiones[18]. Según A. Dondaine, es posible que Tolomeo fuera uno de esos jóvenes estudiantes de los que Tomás, a su regreso, hubiera procurado su compañía[19]. Debía contar con 28 años en esa época; entre los distintos cargos que irá ocupando, figura el de prior en San Romano de Lucca en 1285; lo será por cuatro veces (la cuarta después de una interrupción como prior en Florencia); también allí ejerce el cargo de profesor, y vivirá en esta ciudad cerca de treinta años. Educado en el Episcopado en 1318, fue obispo de Torcello donde conocerá el final de su vida agitada (falleció durante la primavera de 1327)[20]. Tenía por aquel entonces aproximadamente 90 años y sus contemporáneos le tienen por senil; su *Historia eclesiástica*, escrita algunos años antes, entre 1312 y 1317, en unas fechas en las que contaba entre 70 y 80 años, se resiente quizás un poco de esta edad avanzada, y excusa "la cantidad de errores cronológicos e inexactitudes... lapsus que se escapan de una memoria en declive"[21]. Sus recuerdos son preciosos, ciertos, y su lista de los opúsculos de Tomás no carece de valor, pero este pequeño recuerdo bibliográfico es suficiente para explicar que, aunque hemos utilizado muchas veces su testimonio, hayamos tenido también que recusarlo.

---

[17] Tolomeo, XXIII 10; el milagro se sitúa en la primavera o a principios del verano de 1272; el almuerzo de festejo el 21 de enero de 1273; el año después, Tomás, enfermo, se encontraba camino de Lyon.

[18] Tolomeo, XXIII 8: "...quem ego probavi... qui suam confessionem sepe audivi et cum ipso multo tempore conversatus sum familiari ministerio ac ipsius fui".

[19] Esto no concuerda con lo que manifiesta Tocco en el proceso de canonización, que habla de Tolomeo como un *studens* de Tomás (Naples, 60, pp. 347-348).

[20] Cf. A. Dondaine, "Les Opuscula", pp. 143-145.

[21] A. Dondaine, "Les Opuscula", pp. 158-164; es el mismo autor quien informa (p. 169) sobre el juicio del dux de Venecia, Juan Soranzo: "tunc ipse episcopus non erat in statu sensati hominis sed alieni a mente et in intellecta tanquam puer".

Muy diferentes, sin duda, a estos grandes personajes, son otros dos nombres, modestos entre todos: los de los *domésticos* que estuvieron al servicio de Tomás. Ya habían fallecido cuando tuvo lugar el proceso de Nápoles, y sus conocimientos nos llegan por vía indirecta. Bonfils Coppa en primer lugar, probablemente hermano converso en la Orden, que fue testigo junto a su joven hermano Juan, que venía a visitarle, del milagro de la estrella que se posó sobre la cama del enfermo Tomás. Será Juan, que se convertirá en *notarius* entre tanto, quien cuente más tarde el hecho a los instructores del proceso[22]. Después, al final, nos encontraremos al hermano Jaime de Salerno que, en compañía de Reginaldo, escolta a Tomás en su viaje, a San Severino en primer lugar, y después en su último viaje a Lyon[23]. Los dos, Bonfils y Jaime, son denominados "hermanos", pero los textos los califican también de *famulus* o *servitor*, lo que no puede más que traducirse por "doméstico"[24]. ¿Debemos entender por ello que Tomás tenía derecho a un trato de favor por su enfermedad para ser tratado así? Parece muy probable que, igual que Reginaldo asumió las tareas de secretario, otro estuviera a cargo de los trabajos materiales. De estos personajes no sabemos nada más que sus nombres y la devoción con la que le servían (se ocultan para verle rezar). Pequeños o grandes, es a ellos a quien debemos la oportunidad de conocer un poco mejor al hombre que se oculta detrás del autor.

2. Reginaldo de Piperno

Entre estos testigos más o menos próximos, Reginaldo (o Reinaldo) de Piperno (deformación de Privernum –actualmente Piperno–, en el Latium meridional), merece una mención particular; muchos testigos en el proceso de Nápoles nos lo presentan como el *socius continuus* de Tomás[25]. Según Humberto de Romanos, estos "compañeros", que la Orden ponía al servicio de sus lectores y Maestros en Teología, les seguían a todas partes, tanto en los viajes como en el convento, y les ayudaban personalmente en la preparación de sus lecciones, no para servirles como domésticos (acabamos de ver que Tomás disponía de

22 *Ystoria,* 54, pp. 367-368; Tocco, 54, p. 127; Naples, 87, pp. 391-392.

23 *Ystoria,* 54, pp. 307-308; Naples, 50, p. 334: Pedro de Montesangiovanni menciona "quidam famulus dicti fratris Thome qui vocabatur Iacobus de Salerno".

24 *Famulus*, cf. nota anterior; *servitoris*; cf. *Ystoria,* 54.

25 Naples, 89, p. 394; cf. c. 27, 45, 53, 75, 78, 79, 81; cf. a este respecto A. Dondaine, "Sermons de Réginald de Piperno", *Mélanges Eugène Tisserant*, VI (Studi e Testi 236), Ciudad del Vaticano, 1964, pp. 357-394, pp. 369-379 para los datos biográficos.

otras personas para dicho servicio), sino como asistentes o secretarios[26]. En el caso que nos ocupa, las cosas habían llegado aún más lejos: pues, si creemos al mismo Reginaldo, ejercía junto a Tomás el papel de una "nodriza" (*quasi nutricis officium*), vigilando incluso su régimen alimentario y haciéndole comer, por miedo a que su distracción (*abstractio mentis*) tuviera consecuencias funestas para su salud[27].

Esta continua proximidad iba a crear vínculos de amistad entre el maestro y su *socius*; los adivinamos perfectamente entre Tomás y Reginaldo. A petición de éste último, Tomás escribió para él y le dedicó el *Compendium theologiae*, muy explícito sobre su destinatario, donde le califica de "hijo muy querido". Según los catálogos de los opúsculos, el *De substantiis separatis* y el *D e iudiciis astrorum* han sido también escritos para él[28]. Aunque Reginaldo no era el único secretario de Tomás, era el único *socius* permanente; y le vemos a su disposición incluso en plena noche; algunos incluso piensan que su colaboración se remonta a la época en que Tomás se encontraba todavía en París[29]. Es el célebre episodio del difícil pasaje del *Super Isaiam* en el que los santos Pedro y Pablo habrían explicado su sentido a Tomás; los editores leoninos, siguiendo en esto a A. Dondaine, deducen con prudencia que Reginaldo habría podido estar presente junto a Tomás desde la época de redacción del *Super Isaiam*[30]. La cosa se vuelve problemática si aceptamos la proposición hecha anteriormente de situar la redacción del *Super Isaiam* en la época de Colonia; apenas podemos pensar que quien no era más que un joven hermano pudiera ser un *socius* a su disposición.

Este detalle no aporta nada a la amistad que pudo reinar entre Tomás y Reginaldo; y nos informa de que Tomás pudo realizar un milagro a su favor librándole de una fuerte fiebre, al imponerle una reliquia de santa Inés que siempre llevaba con él[31]. Reginaldo, mientras se encontraban los dos en casa de la her-

---

26 *Opera*, II, p. 255.

27 Cf. el discurso emotivo que, por indicación de Tocco, dio a los monjes de Fossanova cuando su maestro falleció: *Ystoria*, 63, p. 391 (Tocco, 63, p. 136).

28 *Compendium theologiae*, Leonina, t. 42, pp. 1-205 (la obra no fue terminada, como ya hemos dicho); *De substantiis separatis*, Leonina, t. 40, pp. D 1-87; *De iudiciis astrorum*, Leonina, t. 43, pp. 187-201; a decir verdad, estas dos últimas obras no fueron dedicadas explícitamente a Reginaldo, pero es el destinatario más probable. Veremos en las notas a pie lo que decimos de estas obras.

29 Naples, 59, pp. 346-347; tomado por Tocco: *Ystoria*, 31, p. 302 (Tocco, 31, pp. 105-106).

30 Leonina, t. 28, p. 18*; A. Dondaine, *Secrétaires*, pp. 198-202; la denominación de "hijo" en vez de "hermano" sugiere que Reinaldo era mucho más joven que Tomás, y esto torna difícil su presencia en París desde su primera enseñanza.

31 Tolomeo, XXIII 10; cf. Naples, 60, p. 348.

mana del maestro, inquieta por su estado, le provocó la emocionante confidencia de los últimos días: "Omnia quae scripsi videntur michi palee"[32]. Fue él también quien escuchó la última confesión de Tomás[33]. Según un manuscrito desaparecido hoy día, Reginaldo sería en definitiva "el heredero" de Tomás, ya que conservó todos sus autógrafos (*habuit omnia scripta sua*[34]), y quien ejerció después de su muerte la tarea de Lector en el convento de Nápoles. En 1275 será elegido obispo de Marsico por el Capítulo de la catedral, pero su elección no será confirmada, quizás porque Juan de Vercelli, el Maestro de la Orden, no quiso liberarle para esta tarea. De hecho, poco después nos lo encontramos como *socius* del definidor de su Provincia en el Capítulo General de Milán en 1278, pero no sabemos la fecha exacta de su muerte (entre 1285 y 1295).

Además de sus inestimables recuerdos, debemos todavía a Reginaldo muchas reportaciones de las obras de Tomás. En primer lugar: el *Super Paulum ab XI capitulo prime Ad Corinthios usque in finem*, es decir, prácticamente todo san Pablo hasta la epístola a los Hebreos incluida[35]. Después la *Lectura super Iohannem*, de la que se dice no hay igual (*qua non invenitur alia melior*); Bartolomeo añade que fue revisada por el mismo Tomás (*correxit eam frater Thomas*), y Tolomeo de Lucca cree incluso poder asegurar que Tomás anotó cinco capítulos de su propia mano (*de qua ipse super quinque capitula proprio stylo notavit*); pero sus aserciones presentan dificultades de las que ya hemos hablado. Reginaldo se refirió todavía a la *Lectura super tres nocturnos [Psalterii]*, las *collationes* sobre el *Pater* y el *Credo* y algunas *collationes* para los domingos y fiestas y la Cuaresma. Generalmente se pensaba que los catálogos (el de Praga entre ellos) mencionaba igualmente en su lista una *Lectura super primum*

---

[32] Naples, 79, p. 377; *Ystoria,* 47, p. 347 (Tocco, 47, p. 120).

[33] *Ystoria,* 63, p. 390 (Tocco, 63, p. 136); cf. *Ystoria,* 27, pp. 287-288 (Tocco, 27, pp. 100-101); no podemos concluir, como hace Weisheipl (p. 352), que se trata de una confesión *in ultimis* como si Reginaldo fuera el confesor habitual de Tomás.

[34] Cf. Leonina, t. 28, p. 18*, n. 3, con el comentario del P. Gauthier, p. 14*; teniendo en cuenta que la legislación dominicana sobre la pobreza se oponía a toda posesión personal, hay que comprender que, aunque Reginaldo tuviera a su disposición estos autógrafos de Tomás, eran de hecho propiedad del convento de Nápoles.

[35] Seguimos aquí el Catálogo del Ms de Praga, *Metr. kap.* A 17/1, que es el más antiguo que poseemos (anterior a 1293, sin duda; cf. a este respecto R. A. Gauthier, "Quelques questions", pp. 454 ss., o bien J. P. Torrell, *Collationes*, p. 6; encontraremos la lista completa en Grabmann, *Werke*, pp. 92-93). Independientemente de lo que haya afirmado Mandonnet sobre su carta oficial, la lista de Bartolomeo de Capua (Naples, 85, p. 389), posterior en más de 20 años, se encuentra lejos de tener el mismo valor. Tolomeo (XXIII 15, p. 155) cree poder precisar que todas las *reportationes* sobre san Pablo han sido analizadas por Tomás a excepción de la Epístola a los Romanos *quam ipse notavit*; hemos visto el sentido que podemos dar a esta indicación.

de anima, pero R. A. Gauthier demostró que se trataba de un error de lectura del compilador de la lista[36].

Aunque Reginaldo nos haya dejado algunos sermones y le debamos quizás el que haya finalizado la *Suma Teológica* añadiéndole un *Suplemento*[37], es normal que la celebridad del Maestro eclipsase la de su compañero, pero es justo recordar que Tomás no habría podido hacer todo lo que hizo, ni habría sido todo lo que fue, sin este colaborador y confidente presente en todos los momentos.

3. Tomás y los suyos

Disponemos de algunos datos históricamente bien atestiguados en relación a lo que venimos tratando[38]. El 10 de septiembre de 1272, el rey Carlos I hacía saber al administrador de bienes de la Corona que el hermano Tomás de Aquino había sido designado por su cuñado, Rogelio de Aquila, conde de Traetto, ejecutor testamentario. A este respecto, otro documento, fechado el 20 de septiembre, disponía el reparto entre herederos, según las instrucciones del difunto, de diferentes clases de bienes: mulas, jumentos, potros, sellos, túnicas, togas, trigo, etc. Algunos días más tarde, el 2 de octubre, el rey escribe de nuevo, al mismo administrador, que las instrucciones dejadas por Rogelio preveían que Tomás estuviera al cargo de restituir las tierras que el difunto se había apropiado injustamente, y que para realizar otras restituciones podía servirse de las rentas de los molinos de Scauri. Está pues autorizado a guardar este dinero hasta que sus operaciones finalicen; y los oficiales de la Corona no deben obstaculizar su tarea.

Es un poco sorprendente a primera vista ver a Tomás implicado en este género de asuntos, que exigen un sentido práctico que apenas podemos sospechar en él. Para contentar a todo el mundo, la tarea tuvo que requerir cierto tacto y, si leemos convenientemente los documentos, adivinaremos que Tomás tuvo que poner en juego cierta diplomacia. En efecto, tuvo que realizar delicadas gestio-

---

[36] R. A. Gauthier, "Quelques questions", pp. 454-463; podemos preguntarnos además con el mismo autor (cf. Leonina, t. 45/1, pp. 279*-281*) si Reginaldo fue capaz de referir otra cosa además de los comentarios escriturarios o conferencias espirituales; las partidas del *Comentario a la Metafísica* que fueron copiadas por él (tarea por tanto más sencilla que la reportación) son testimonio de "grandes equivocaciones".

[37] Para la cuestión del autor del *Suplemento*, ver capítulo VIII, nota 14; los sermones de Reginaldo, demuestran sobre todo el conocimiento que tenía de la obra de su maestro, cf. A. Dondaine, "Sermons de Réginald de Piperno", pp. 379-394.

[38] Cf. *Documenta*, 25-27, pp. 575-579.

nes concernientes al tutor, al que se había confiado los menores. Como se trataba de una gran parte del reino, el rey había ya confiado la tutela de los cuatro menores al "Maestro procurador de la Tierra de Labor", pero por razones fácilmente comprensibles, Tomás prefirió que esta cuestión permaneciera en el ámbito familiar. Por consiguiente, fue a encontrarse con el rey en Capua para obtener de él el permiso para que la tutela fuera remitida a Rogelio de Sanseverino, conde de Marsico, su otro cuñado, que ejercerá junto con Adelasia, la madre de los niños[39].

El rey se rindió ante las razones del ejecutor testamentario, y con sumo gusto, si juzgamos los términos empleados a este respecto (*dilectus amicus noster*). Tomás aprovechará la ocasión para solicitar su propia causa –¿o más bien la de su convento mendicante?–. No sabemos de qué cuestión se trataba, pero algunos días después de la vista con el rey, Tomás recibe de él el sueldo de una onza por mes por dar clases como profesor de Teología[40]. Tal y como debidamente lo indica Walz, esta cantidad no tenía nada de extraordinario: "Para entender este salario, hay que saber que el rey Conrado daba ya a cada profesor doce onzas por año; y Carlos II, en el transcurso de los años 1302-1306, otorgó anualmente ciento cincuenta onzas por la enseñanza de Teología en las tres escuelas conventuales de Nápoles"[41]. Haríamos mal en imaginar que este salario era percibido directamente por Tomás para emplearlo en su vida privada (bien lejos de esta pobreza por la que había luchado tanto hasta entonces); el texto es muy claro a este respecto: el dinero se entregará al prior del convento de Nápoles o a su representante (*ad requisitionem prioris fratrum... in Neapoli, vel certi nuncii eius*).

Hay un fuerte e interesante paralelismo en la vida de Juan de Viterbo. Casi 20 años después, en 1294, el Capítulo Provincial de los Eremitas de San Agustín acordaba a su favor, en calidad de nuevo maestro (*magistro nostro novo*) una provisión anual de 8 florines de oro en razón de los gastos ocasionados por su promoción como maestro. Esta provisión anual fue actualizada los dos años siguientes, y el Capítulo General de 1295, tomando una medida parecida, lo justificaba de la siguiente manera: "Considerando que nuestra intención y voluntad es que el hermano Juan de Viterbo, maestro *in sacra theologia*, escriba y redacte libros (*debeat scribere et facer opera in sacra*

---

[39] Encontramos el documento real, fechado el 25 de noviembre de 1272, en Scandone, "La vita", p. 67; ver también las páginas siguientes: cf. pp. 21-26, para los otros textos sobre la sucesión. Bartolomeo, que por aquel entonces era un pequeño funcionario de la corte real, asegura no haber visto a Tomás en Capua más que una sola vez: había ido por cuestiones relacionadas con su sobrino, el conde de Fondi, según le habían dicho (Naples, 7, p. 374).

[40] *Documenta,* 28, p. 580.

[41] WN, p. 180.

pagina), consideremos que debe recibir cada año un florín de oro de cada Provincia de la Orden para sus secretarios, gastos de desplazamiento y otras necesidades”[42]. No tenemos conocimiento de ningún documento parecido concerniente al hermano Tomás de Aquino, pero no parece del todo improbable que también haya recibido un salario que le permitiera costearse sus secretarios seculares y con el que pudiera pagar la comida que ofreció por Santa Inés.

Volviendo a los asuntos que ocupaban a Tomás, los textos, en su austeridad, no lo dicen todo, pero podemos adivinar las palabras que precedieron a estas particiones, las discusiones sobre la tutela de los menores, y los distintos desplazamientos que tuvo que soportar para arreglar este asunto. Como tuvo que reunirse en Capua con el rey, también tuvo que ir a Traetto o a Marsico para estimar las cosas de una forma más precisa. Podemos sospechar fácilmente que todo esto le quitó tiempo a su estudio y enseñanza. Pero la familia no dudará en jugar esta nueva baza para obtener del rey, a través de Tomás, un pasaporte para que su sobrina Francisca pueda ir a tomar las aguas de Pouzzoles[43]. Originaria del reino de Nápoles, no hubiera tenido necesidad de esta autorización, pero era la mujer de Aníbal de Ceccano que, por haber tomado parte en la causa de Conradino unos años antes, había sido declarado traidor a la causa angevina[44]. La influencia de su tío le fue útil, y su reconocimiento le pagó ampliamente este servicio: Tomás se albergó con ocasión de su enfermedad, unos meses más tarde, en casa de los esposos Ceccano, en Maenza. También Francisca fue la primera en marchar rápidamente a Fossanova, al conocer su muerte[45]. ¿Existen otras intervenciones de este tipo? No lo sabemos, pero está claro que en estas ocasiones descubrimos a un hombre muy unido a su medio familiar, tal y como lo encontramos al principio de este libro.

4. Bosquejo de un retrato

Dejando a un lado por unos instantes el terreno sólido de los textos y las fechas, quisiéramos ahora recoger unos datos de aquellos que conocieron al hombre y al santo que fue Tomás. La tarea no es fácil; conocemos desde hace mucho tiempo los límites hagiográficos; y se ha indicado a justo título que los mo-

---

[42] *Chartul.*, II, n. 585, p. 62.

[43] *Documenta,* 29, p. 581; el documento esta fechado el 3 de abril de 1273 y el beneficiario se designa como *neptis venerabilis fratis Thomasii de Aquino* de lo que se deduce su recomendación.

[44] Cf. Scandone, “La vita”, p. 81.

[45] *Ystoria,* 62, p. 388 (Tocco, 62, p. 135).

delos convenidos no estaban ausentes de la biografía de Tocco[46]. Ocurre lo mismo con el proceso de canonización, donde, como acabamos de decir, la proporción de testimonios "útiles" es poca con relación a los datos estereotipados. En muchos casos, sólo podemos hacernos una pequeña idea de lo que los contemporáneos pensaban de Tomás y la imagen que habían guardado de él a través del concepto que tenían de la santidad; pero haríamos mal, a nuestro parecer, en pecar de un exceso de escepticismo, negándonos sistemáticamente a examinar todo lo que hemos sabido por esta vía. Algunos detalles personales, que no encajan del todo con la idea que los modernos se hacían del Aquinate, pueden quizás ser ciertos.

En primer lugar, su retrato físico. Los testimonios concuerdan: era alto y grueso, y tenía la frente despejada: *fuit magne stature et pinguis et calvus supra frontem*, dice un cisterciense de Fossanova[47]. Tomás debe, sin duda, su alta estatura a su ascendencia normanda; también lo indica, así como su gordura, un segundo testimonio que repite: *fuit magne stature et calvus et quod fuit etiam grossus et brunus*[48]. Remigio de Florencia, que fue alumno suyo en París, no teme señalar que era muy gordo: *pinguissimus*[49].

Tocco, que sugiere púdicamente una cierta corpulencia, se explica con más detalle: "En cuanto a la disposición natural de su cuerpo y de su espíritu, era grande de cuerpo (*magnus in corpore*), de estatura alta y recta que respondía a la rectitud de su alma. Era rubio como el trigo (*coloris triticei*), indicio de su temperamento bien equilibrado. Tenía una gran cabeza como lo exigían los órganos perfectos que necesitaban de las facultades sensibles al servicio de la razón. El cabello un poco escaso (*aliquantulum caluus*)"[50].

Este noble retrato concuerda en lo general con las declaraciones más sumarias de dos monjes[51], pero pretende mostrar más bien que estos trazos físicos estaban relacionados con una fisonomía espiritual, considerando una relación

---

46 W. P. Eckert, "Stilisierung und Umdeutung"; E. Colledge, "The Legend"; Le Brun-Gouanvic, *Introduction* a *Ystoria*, pp. 72-97.

47 Octavio de Babuco, sacerdote: Naples, 15, p. 287; cf. Naples, 42, p. 319; 45, p. 323.

48 Nicolás de Piperno, converso: Naples, 19, p. 291.

49 En un sermón sobre san Jerónimo: "aliqui enim sunt pingues naturaliter unde *pinguissimus* frater Thomas sapientissimus fuit", en E. Panella, "Note di biografia demenicana tra XIII e XIV secolo", *AFP*, 1984 (54), pp. 231-280, cf. p. 268.

50 *Ystoria,* 38, p. 321 (Tocco, 38, pp. 111-122): "Fuit magnus in corpore, procere et recte stature, que rectitudini anime responderet; coloris tricei, ad temperate eius complexionis indicium; magnum habens caput sicut perfectiones uirtutum animalium que rationi deseruiunt organa perfecta requirunt".

51 A excepción del color. Podemos suponer, tal y como hace Gauthier, que uno habla del cabello y otro de la piel.

ideal entre perfección moral y belleza[52]. Podemos recordar a este respecto la anécdota ya citada que cuenta la madre de Reginaldo, su compañero: "Cuando Tomás pasaba por el campo, la gente que se encontraba ocupada trabajando las tierras, abandonaba sus tareas y se precipitaba a su encuentro, admirando la estatura imponente de su cuerpo y la belleza de sus trazos humanos. Se acercaban a él más por su belleza que por su santidad o su noble origen"[53].

En el mismo texto de Tocco existe otro episodio que viene a apoyar este retrato ideal. La biografía continúa señalando que su carne, de complexión delicada, revelaba la capacidad de su inteligencia[54], y que su alma, repleta de fuerza viril, era capaz de hacer que el cuerpo le obedeciera sin replicarle absolutamente en nada. Para ilustrar esto, Tocco cuenta el episodio de una terrible tempestad en el mar, con ocasión de un viaje a París; mientras que los mismos marineros, espantados, luchaban contra la muerte, Tomás confiaba en la Providencia y no se preocupaba de nada.

Por lo que estas notas dejan entrever, el retrato es el de un hombre al mismo tiempo robusto y delicado. Su sensibilidad al dolor asombró a sus contemporáneos: pedía que le previnieran antes de proceder a una cauterización o a una sangría, para que pudiera escapar al dolor concentrando su espíritu en algún tema elevado[55]. En cuanto a su robustez, podemos deducirla de sus escasos problemas de salud. La sangría evocada antes no dice nada en contra; formaba parte habitual del cuidado de la salud en la Edad media; la cauterización en la pierna podía hacernos pensar que se debía a una úlcera varicosa. Así lo demuestra un episodio con relación a un brote de fiebres tercianas[56]; otro, más bien divertido, lo muestra asustado por un diente superfluo que le salió súbitamente y que le impedía hablar; como teme cualquier extracción, consigue evitarla a través de la oración[57]. Además, sabemos que celebraba la misa cada día "si no se lo impedía una enfermedad"[58]. Estas menciones son más bien escasas antes de las últimas semanas, en las cuales van a multiplicarse.

---

[52] A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981, pp. 509-511.

[53] M. H. Laurent, "Un légendier dominicain peu connu", p. 43.

[54] El P. Gauthier que ofrece un excelente comentario de este retrato (Leonina, t. 45/1, p. 287*), se remite aquí a Aristóteles (*De anima*, II 19, 41a 25-26) para quien la gordura era un signo de inteligencia.

[55] *Ystoria*, 47, p. 349 (Tocco, 47, p. 121): "miro modo passibilis et ideo subito lesiuo corporis turbabatur"; estas notas se parecen a las del retrato: "fuit tenerrime complexionis in carne".

[56] Tolomeo, XXIII 10 (Ferrua, p. 363).

[57] *Ystoria*, 51, pp. 358-359 (Tocco, 51 pp. 124-125).

[58] *Ystoria*, 29, p. 293 (Tocco, 29, p. 103): "nisi eum infirmitas impedisset".

Más bien son sus viajes, y sobre todo las largas caminatas que realizaba para llegar a los lugares en los que tenía que desempeñar alguna obligación, los que claman a favor de esta robustez. Si tenemos en cuenta que tuvo que ir a pie de Nápoles a París, después a Colonia y luego volver; más tarde de París a Roma, y regresar, y de nuevo de París a Nápoles, añadiendo los distintos desplazamientos efectuados para reunirse en los Capítulos Provinciales, se ha calculado que fueron cerca de 15.000 kilómetros los que tuvo que hacer[59]. Con esto se olvida la posibilidad –que casi es una certeza– de que muchos de estos viajes pudieron realizarse, al menos en parte, por vía marítima o fluvial. La tempestad afrontada probablemente con ocasión de su regreso a París en 1268 es una prueba de ello. Una anécdota de la cuarta redacción de Tocco, y posiblemente de la misma época, nos lo descubre remontando él solo y contra corriente una barca que a los marinos les causaba gran fatiga arrastrar, lo que es al menos un recuerdo de un viaje en río, y prueba de su fuerza física[60].

Si conseguimos abrir un camino a través del conjunto de los lugares comunes y habituales que pretenden describir al santo personaje, podemos percibir algo del hombre que fue Tomás en uno u otro testimonio. Como el de Bartolomeo que cuenta en esta ocasión cuál era la opinión común de los que pudo interrogar: "creían que el Espíritu Santo estaba verdaderamente en él, pues siempre tenía *alegre el rostro, dulce y afable...*"[61]. Tocco se hace eco del carácter comunicativo de este mismo carácter: inspiraba alegría a quienes le miraban[62]. Como dato que viene a apoyar esta alegría sobrenatural, podemos añadir aquel detalle excepcional (el único gesto que a nuestro conocimiento ha llegado de los cursos de Tomás) que nos muestra que Tomás no era una persona carente de humor. Remigio de Florencia cuenta que hacía alusión, bromeando, a la solemnidad excepcional de las celebraciones litúrgicas de san Martín, de donde procede la devoción de sus paisanos, que no dudaban en situar a san Martín por encima de

---

59 Vicaire, "L'hommme qui fut S.Thomas", p. 25 y n. 75.

60 *Ystoria*, 38, pp. 321-322 (no en Tocco); este episodio es continuación del otro de la tempestad: Tomás y sus compañeros se encuentran en el río y la fuerza de los remos no era suficiente para luchar contra la corriente, y algunos marineros les animan desde el río; al verles cansados, Tomás propone a sus compañeros ayudarles.

61 Naples, 77 p. 372: "Ipsi vere credebant spiritum sanctum esse cum eo, quia semper videbant ipsum habere alacrem vultum, mitem et suavem...".

62 *Ystoria*, 36, p. 315 (Tocco, 36, p. 110): "quotiens predictum doctorem cum affectu deuotionis aspiceret, totiens ex eius aspectu et locutione gratiam letitie spiritualis auriret, quod sine spiritus sancti presentia esse non poterat, de quo tanta gratia procedebat"; podría ser que el informador de Tocco fuera el mismo que el de Bartolomeo, Eufranón de Salerno, que era prior de Nápoles en 1269.

san Pedro, porque una vez hecha la colecta en el otoño nadaban en la abundancia[63].

No tenemos indicio alguno de la posible frecuencia de esta clase de agudezas; pero lo que sabemos de la vivacidad de las reacciones de Tomás nos lleva a pensar que no debían ser pocas. Sabemos también que tenía una humildad y paciencia poco comunes y que nunca hería a nadie con palabras injuriosas[64]. Bartolomeo señala que, incluso en las disputas, donde era frecuente la salida de tono, siempre se encontraba tranquilo y humilde, y nunca utilizaba palabras insidiosas[65]. Aparte de indicar la diferencia con Pecham, este relato se complace en contrastar la diferencia de actitud entre los dos protagonistas y atribuye con justicia a la humilde magnanimidad de Tomás la preocupación de no estropear el *principium* del nuevo maestro[66].

Este último episodio nos permite conocer a un Tomás más familiar, el maestro en el que confían sus estudiantes, a quienes no les prohibe hablarle con franqueza ni que bromeen con él. Aparece junto a estos jóvenes hermanos paseando con ocasión de una solemnidad en la Universidad[67]. Todos estos relatos datan de la primera época parisina; los episodios de la época de Nápoles nos muestran a un Tomás menos generoso con su tiempo, que no duda en abandonar las recreaciones comunes si le hacen perder el tiempo en conversaciones frívolas[68]. Antes prefiere pasear sólo en el claustro o en el jardín y volver a sus reflexiones habi-

---

[63] Sermón sobre San Martín: " Et quomodo rustici propter beneficia pretulerunt beatum Martinum beato Petro apostolo, *ut lusorie referebat magister meus frater Thomas de Aquino*; in festo enim beati Petri omnia bona videntur deficere que in festo beati Martini inveniuntur abundare", citado por E. Panella, "Note di biografia domenicana", p. 266. Podemos remitirnos a M. Hubert, "L'humour de S. Thomas d'Aquin en face de la scolastique", en *1274 année charnière*, pp. 725-739, pero no sin precisar con el autor que "el humor en cuestión no tiene nada de humorístico"; se trata más bien de indiferencia crítica.

[64] Pedro de San Felice, Naples, p. 322: "Thomas fuit homo... mire humilitatis et patientie, adeo quod nunquam aliquem corruscavit aliquo verbo ampulloso aut contumelioso".

[65] Naples, 77, p. 373: "immo in disputationibus, in quibus consueverunt homines aliquando modum excedere, semper in veniebatur mitis et humilis, nullis verbis gloriosis et ampullosis utens".

[66] *Ystoria*, 26, p. 284 (Tocco, 26, p. 99): "uir ille patientissimus... quasi uere humilis, *qui sui contemptum ut magnanimus contempnebat...*".

[67] *Ystoria*, 26, p. 285 (Tocco, 26, p. 99: sus estudiantes instan a Tomás para que intervenga contra Pecham); *Ystoria*, 42, p. 332 (Tocco, 42, p. 115 de regreso de su paseo con él en San Denís, los estudiantes le enseñan París que se ve a lo lejos, y se quedan extasiados ante su riqueza, y le preguntan si le gustaría ser señor de una ciudad semejante).

[68] *Ystoria*, 29, p. 295 (Tocco, 29, p. 104); 48, p. 351 (48, p. 122); Naples, 77, p. 373; cf. Torrell-Bouthillier, "Quand S. Thomas", p. 46.

tuales desde el mismo instante en el que deja el asunto que se estaba tratando en el locutorio[69].

En esta misma época (y quizás era este el caso desde hacía ya mucho tiempo), lleva una vida muy retirada. Consagra el menor tiempo posible a las comidas y al sueño; incluso parece que come sólo una vez al día[70]. Se levanta durante la noche (a matines) y va a la Iglesia antes que todos, pero se retira cuando oye llegar a los demás[71]; con alguna excepción que otra, no le vemos asistir a otro oficio más que al de Completas[72]. Aunque celebra cada día la misa y oía luego una segunda, sube rápidamente a su habitación para trabajar[73].

Esto significa, pues, que no asiste a la misa conventual con la comunidad, pero no debemos ver en esto el signo de un temperamento poco social; ya en esta época las Constituciones dominicanas preveían la dispensa del coro (así como de otras obligaciones regulares) para los enseñantes, a excepción de las Completas. Tomás seguía, pues, en esto la costumbre de sus colegas lectores[74]. Por otro lado, existen pruebas de que no desaprovechaba la ocasión de alguna manifestación de celebración comunitaria, como la del almuerzo de Santa Inés que ofreció a sus estudiantes, para celebrar la curación de Reginaldo.

Evitaremos apreciar las relaciones sociales de Tomás, religioso del siglo XIII, según el modelo de nuestras relaciones mundanas actuales. No sabemos que tuviera relaciones femeninas que permitieran descubrir su afectividad (como sabemos de Jordano de Saxe y Diana de Andalo[75]); aunque creemos poder decir que sabía lo que era una amistad profunda y lo que era tener amigos, entre los suyos también. Todo lo que sabemos de sus relaciones familiares es indicio suficiente de que eran afectuosas. En cuanto a sus amigos, basta pensar en Reginaldo, o en Annibaldo de Annibaldis, su antiguo alumno y sucesor, que después fue cardenal, al que habla explícitamente de la vieja amistad (*antiqua dilectio*) que le une a él. Hay que recordar sobre todo la finura con que comenta los Libros VIII y IX de la *Ética* donde Aristóteles expone su noción de la amistad; sabemos que hizo de ello la clave de su tratado de la caridad. Su misma

---

69 *Ystoria*, 29, p. 295 (Tocco, 29, p. 104: "...reliquum si superfuisset tempus, priusquam ad cameram suam completa locutione redisset, sicut non aduertens diuini intentus, discurrens per claustrum uel ortum, consuetis suis meditationibus et speculationibus expendebat".

70 Naples, 48, p. 328; Naples, 70, p. 362: "semper commedebat refectorio fratrum *et semel in die tantum*" (aunque proceda de Juan Blasio, este último rasgo no tiene nada de sorprendente).

71 Naples, 77, p. 573; *Ystoria*, 34, p. 309 (Tocco, 34, p. 108).

72 *Ystoria*, 29, p. 294 (Tocco, 29, p. 103); 33, p. 307 (Tocco, 33, p. 107).

73 Naples, 77, p. 373.

74 Humberto de Romanos, *Opera*, II, pp. 29-30; p. 255.

75 Cf. G. Emery, "Amitié et vie spirituelle: Jourdain de Saxe et Diane d'Andalo", *Sources*, 1992 (18), pp. 97-108.

predicación se remite con una delicada sensibilidad a la experiencia que nosotros tenemos de la amistad para sugerir la exigente calidad de nuestras relaciones con Dios[76]. Es difícil pensar que el hombre que habla así no tuviese de la afectividad otro conocimiento que el que dan los libros.

5. Un hombre de gran contemplación

Este italiano meridional, muy unido a su familia, tenía una piedad concreta muy encarnada. Acabamos de recordar el episodio en el que curó a Reginaldo con la imposición de una reliquia de santa Inés, que llevaba para su propia devoción[77]. Sería equivocado creer lo contrario, pero lo mismo ocurriría con el diente superfluo del que se libró milagrosamente[78]. Excepto san Pablo, no se habla de reverencia particular a otros santos; aunque la Virgen María no está ausente, seguramente está menos presente que en muchas vidas de santos. Tomás era, sin duda, miembro activo de la devoción mariana de la Orden dominicana (procesión de la *Salve, Magnificat*, oficio *De Beata*); pero los testimonios del proceso no mencionan nada de particular a este respecto[79].

Recordando, sin duda, el episodio de su joven hermana que murió a causa de un rayo mientras él dormía a su lado, tenía la costumbre de santiguarse con

---

[76] *STh* II-II q23 a1: "Utrum caritas sit amicitia"; para la predicación, cf. Torrell, "La pratique", p. 226.

[77] *Ystoria,* 50, p. 356 (Tocco, 50, p. 124; Tolomeo, XXIII 10): "reliquias dicte sancte, quas ad pectus suspensas ex deuotione portabat". Weisheipl (p. 297) considera que no hay que ver aquí la huella de una devoción personal de Tomás; esto quizás sea adelantar mucho, pues seguramente Tomás no llevaba consigo sus reliquias por mera casualidad; originaria de Italia, Inés era objeto de un culto popular atestiguado desde el siglo IV, y con el que Tomás se encontraba sin duda familiarizado desde su infancia. Encontramos al menos dos menciones en sus obras de santa Inés como ejemplo dado hasta el martirio (*In IV Sent* d49 q5 a3 qc3 ad9; *Quodl* III q6 a3 [17] ad3).

[78] *Ystoria,* 51, p. 358 (Tocco, 51, p. 124): "Quem dentem, ad recolendum diuine beneficium pietatis, magno tempore secum detulit".

[79] Para san Pablo, basta recordar los relatos de la aparición ligados a las dificultades de exégesis ya comentados; *Ystoria,* 32, p. 306 (Tocco, 32, p. 107), menciona una aparición de la Virgen María que afirma que todo lo que Tomás pidió *deliberate* por su intercesión le fue concedido (esto deja entrever una piedad espontánea más frecuente); también podemos recordar la predicación sobre el *Ave Maria* (Naples, 70, p. 362; cf. Torrell, "La pratique", p. 216), pero no ha lugar entretenerse en la escena del bebé cruelmente atado a un borde del pergamino donde estaba escrito *Ave Maria*: incluso entre aquellos que lo cuentan, la interpretación del relato no es del todo mariana (cf. *Ystoria,* 4, p. 198; Tocco, 3, p. 68; Naples, 90, p. 395). No es obligatorio seguir a Colledge ("The Legend", pp. 20-21) que ve aquí una copia de la leyenda de san Nicolás de Bari.

ocasión de las tormentas, mientras repetía: "Dios se ha hecho carne, Dios ha sufrido por nosotros"[80]. Si recordamos lo que ocurrió cuando tuvo lugar la terrible tempestad que experimentó, y durante la cual permaneció tranquilo mientras los marineros se aterrorizaban, no veremos un signo de espanto, sino más bien la expresión de una fe que no teme expresarse a través de signos sensibles.

Los testimonios se complacen en repetir que Tomás fue un hombre de contemplación y oración[81]. Sin duda alguna esto es cosa común en todos los santos, por lo que será para nosotros más esclarecedor subrayar que, muy a menudo, su oración está en relación directa con su trabajo intelectual: "Siempre que quería estudiar, desarrollar una disputa, enseñar, escribir o dictar, se retiraba antes en lo secreto de la oración y oraba con lágrimas para obtener la inteligencia de los misterios divinos"[82]. Esto último puede no ser más que una banalidad piadosa si no fuera por la insistente repetición que los textos hacen de que se trataba de una práctica constante, cobrando cuerpo y gestos precisos que permitían enfocar la realidad encarnada de forma a veces sorprendente.

La más elocuente es sin duda la que vamos a exponer a continuación, aunque la ocasión en la que la sitúa Tocco no parezca del todo probable. Los Maestros de París, habiéndose percatado de las discordancias existentes, en sus formas de hablar, sobre la permanencia de los accidentes eucarísticos *sine subiecto*, pidieron a Tomás que se pronunciara *sententialiter* sobre el tema, prometiendo a continuación atenerse a lo que dijera. Esta especial circunstancia (evidentemente desconocida, por lo demás) habría llevado a Tomás a reflexionar sobre las dificultades metafísicas que el tema representaba. Pero antes de osar hablar ante sus oyentes, quiso consultar al principal interesado; se situó, pues, ante el crucifijo, como si se encontrara ante su Maestro, abierto el cuaderno en el que había escrito, y oró con los brazos en cruz[83].

En estas circunstancias precisas, la realidad histórica del episodio es al menos dudosa. El clima de rivalidad agudo que reinaba en París entre mendicantes y seculares hace poco plausible esta consulta por parte de colegas llenos de veneración por el saber de Tomás. Lo sería si sus hermanos dominicos hubieran tomado la iniciativa de forma parecida. Nos gustaría al menos retener de esta anécdota la expresiva simplicidad del gesto –sublime en su ingenuidad– y la

---

[80] *Ystoria,* 38, p. 321 (Tocco, 38, p. 112).

[81] Naples, 40, p. 317 (*Homo magnae contempationis et orationis*); 42, p. 319 (*hominem contemplativum*); 45, p. 322.

[82] *Ystoria,* 30, p. 300 (Tocco, 30, p. 105); la cuarta redacción de Tocco sitúa aquí la revelación de san Pablo, a través de la oración, sobre el sentido de una de sus dificultades (cf. c. 13). Ver notas parecidas en Naples, 58, p. 346; 81, 381 (Bartolomé, que se refiere aquí directamente a Reginaldo, habla de una oración postrado ante el altar).

[83] Tocco, 52, pp. 125-126.

profunda intención de los pasos que da el santo para "verificar" en la oración la solidez de su construcción. No carece de precedentes.

Esta forma de orar, postrado ante el altar o con los brazos levantados en cruz, evoca irresistiblemente, en efecto, las *Nueve formas de orar de santo Domingo*, el fundador de los Predicadores[84]. Hay que pensar sin duda en las miniaturas, como aquellas que se encuentran en el manuscrito, si queremos saber a qué se parece la imagen ante la que oraba Tomás. No el hombre torturado de Grünewald, sino la majestad sufriente con una dignidad no del todo desaparecida, de los pantocrators del mosaico bizantino; muy estilizada, la expresión de dolor figura únicamente en los rasgos del rostro, el chorro de sangre que surge del costado, es más bien expresión simbólica de los sacramentos que dan a luz a la Iglesia.

Precisamente a este contexto se remite el siguiente relato que se sitúa en Nápoles, en la época en que Tomás escribe las cuestiones sobre la Pasión y Resurrección del Señor[85]. Como era costumbre en él, por la mañana muy temprano, reza en la capilla de san Nicolás; Doménico de Caserta, el sacristán que le observa, le ve levitando y escucha una voz que procede del crucifijo: "Has hablado bien de mí, Tomás. ¿Cuál será tu recompensa? –Nada que no seas tú, Señor". El episodio es más conocido que el anterior; algunos piensan incluso que suena más verdadero, pues es más sobrio; no sabríamos por tanto garantizar la historicidad estricta (el relativo parecido de los dos relatos lleva a pensar que uno de los dos es falso)[86].

Sin profundizar en esta cuestión de la historicidad, sí conviene al menos considerar como probable el hecho de que Tomás fuera visto orando ante el crucifijo. Pero tampoco estará de más indicar un elemento común en estos dos casos:

---

[84] Sabemos que bajo este título se designa un pequeño texto latino acompañado de miniaturas, que contiene el manuscrito *Rossianus,* 3, de la Biblioteca Vaticana. I. Taurisano se ha procurado una edición muy defectuosa, "Quomodo sanctus Patriarcha Dominicus orabat", *Analecta S. O. P.*, 1922 (30), pp. 93-106 (aunque fue corregida al año siguiente, en 1923, es, lamentablemente, la edición defectuosa la que se ha mantenido en las traducciones modernas); las miniaturas se reproducen desafortunadamente en negro, pero ofrecen una idea del original. Podemos encontrar una traducción al francés de este texto con algunas reproduciones en color en M. H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle*, París, 1955, pp. 261-271. S. Tugwell, "The Nine Ways of Prayer of St. Dominique: A Textual Study and Critical edition", *MS*, 1985 (47), pp. 1-24, ha hecho un encomiable trabajo de estudio crítico y edición de este texto, en el que concluye prudentemente que, aunque no parece del todo cierto en todos sus detalles, nos ofrece una buena ocasión de conocer un original que data de 1230, el cual nos indica sobradamente la manera de orar de santo Domingo.

[85] *Ystoria,* 34, p. 309 (Tocco, 34, p. 108): "Et tunc scribebat Tertiam partem Summe de Christi passione et resurrectione"; cf. *STh* III q46-56, y lo que decimos en las notas de la *Vida de Jesús.*

[86] Cf. WN, p. 190; Colledge, "The Legend", pp. 23-24.

los asistentes cuentan de hecho una visión-audición de la que ellos mismos fueron beneficiarios; Tomás y su gesto de oración ante el altar o el crucifijo no quedan comprometidos. Es uno de esos casos típicos en los que los testigos hablan de la forma en que se acercan al santo. Pero este santo, del que imaginamos la piedad más cerebral, no teme escribir que la humanidad de Cristo era una pedagogía sorprendentemente adaptada para llegar a su divinidad[87]. Se tiene conocimiento de que los relatos hagiográficos del siglo XIII rebosan de historias parecidas; apenas está justificado pensar que Tomás habla aquí de experiencia.

Sin hacer un inventario de todos los relatos o testimonios[88], parece que podamos extraer con un mínimo de certeza tres rasgos característicos de la forma de orar de Tomás. La unión de la oración con el estudio es evidentemente el primero; Tocco, por una vez inspirado, la ha resumido muy bien como si se tratara de una de las posturas de la lucha con los seculares, que no podían entender que se pudieran salvar *in sola studii contemplatione*[89]. El segundo es ciertamente la devoción a la Eucaristía, no la adoración al Santísimo Sacramento, como se entenderá más tarde, sino como sacramento celebrado a diario. El testimonio sobre las dos misas diarias –una que él celebraba, y otra a la que asistía– se repite tan a menudo que no podemos ponerlo en duda[90]. También tenía, según parece, la costumbre de recitar en el momento de la elevación de la hostia la segunda parte del *Te Deum: Tu rex glorie Christe, Tu Patris sempiternus es Filius,* hasta el final[91]. Esto se entiende bastante bien si recordamos que, en forma condensada, el cántico recuerda en este momento los "misterios" de la vida de Cristo. Pero es sobre todo durante la celebración de la Misa cuando tiene los prolongados éxtasis que marcaron sus últimos meses de vida: el del domingo de la Pasión (26 de marzo de 1273) y el de san Nicolás ocho meses después (el 6 de diciembre de 1273)[92].

---

87 *STh* II-II q82 a3 ad2: "Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manuductionis, maxime devotionem excitant; cum devotio principaliter circa ea quae sunt divinitatis consistat".

88 Vemos todavía a Tomás orar para pedir la castidad (Naples, 61, p. 349; *Ystoria,* 11, p. 220; Tocco, 10, p. 75), la Sabiduría de Dios (*Ystoria,* 30, p. 299; Tocco, 30, p. 104), la perseverancia en su estado de vida (Naples, 78, p. 375; *Ystoria,* 32, p. 306; Tocco, 32, p. 107), la curación de Reginaldo (Naples, 90, p. 348; *Ystoria,* 50, p. 356; Tocco, 50, pp. 123-124), el descanso eterno de sus allegados (Naples, 78 y 81, pp. 374 y 381), la conversión de dos judíos el día de Navidad (Naples, 86, p. 389; *Ystoria,* 23, p. 278; Tocco, 22, p. 96), etc.

89 *Ystoria,* 20, p. 262 (Tocco, 19, p. 91).

90 Naples, 6, 8, 40 (pp. 273, 278, 317), etc.; *Ystoria,* 29, p. 293 (Tocco, 29, p. 103).

91 *Ystoria,* 58, p. 381 (Tocco, 58, p. 132): "Dicitur... quod in elecutione... *consueuerat* dicere...".

92 *Ystoria,* 29, pp. 293-294 (Tocco, 29, p. 103); Naples, 79, p. 376.

Ya que Tomás había finalizado la q90 de la *Tertia Pars*, la redacción del tratado de la Eucaristía, concluida un poco antes, tuvo lugar aproximadamente entre las dos últimas fechas. La evolución ya percibida en Orvieto, durante la época de realización del *Oficio del Santísimo Sacramento*, llegaba también a su término, y el autor experimentaba en su persona lo que había escrito: "Por el poder de este sacramento, el alma es espiritualmente restaurada, se alegra espiritualmente y, en cierto modo, es embriagada por la dulzura de la bondad divina, según las palabras del Cantar de los Cantares (5, 1): *Comed, amigos, bebed y embriagaros, amados míos*"[93]. Cuando quitamos la retórica que acompaña a los relatos y testimonios, se debe constatar finalmente que el Tomás de la *Ystoria* y del proceso de Nápoles no es muy diferente del que dejan adivinar sus escritos teológicos[94].

Se puede hacer una constatación semejante en lo que se refiere al tercer rasgo marcado todavía con más fuerza, la devoción al crucifijo: cuando nos lo presentan en oración o levitando, se encuentra ante la imagen del crucifijo o ante el altar, símbolo litúrgico de Cristo[95]. Si antes era necesario justificar este último punto, basta ahora referirse a la forma en que habla de Cristo en su enseñanza o en su predicación:

> "Quien quiera llevar una vida perfecta no tiene más que despreciar lo que Cristo despreció en la cruz y desear lo que él deseó. En efecto, no hay un sólo ejemplo de virtud que no sea dado en la cruz. ¿Buscas un ejemplo de caridad? *No hay amor más grande que dar la vida por los amigos*, y Cristo lo hizo en la cruz... ¿Buscas un ejemplo de paciencia? El más perfecto se encuentra en la cruz... ¿Buscas un ejemplo de humildad? Mira el crucifijo... ¿Un ejemplo de obediencia? Sigue a Aquél que obedeció hasta morir... ¿Un ejemplo de desprecio de las cosas terrenas? Sigue a Aquél que es Señor de los señores y Rey de reyes, en quien se encuentran todos los tesoros de la sabiduría y que, sin embargo, en la cruz aparece desnudo, objeto de burlas, abucheado, golpeado, coronado de espinas, humedecido con hiel y vinagre, llevado a la muerte"[96].

---

93 *STh* III q79 a1 ad2.

94 Además de la Eucaristía, sólo la Penitencia está atestiguada por la práctica sacramental; durante el primer período parisino (1252-1259), sabemos que Tomás se confesaba todos los días, antes de la misa, con Raimundo Severi, que probablemente fue uno de sus secretarios; parece muy posible que la práctica fuera recíproca (cf. *Ystoria*, 27 y Naples, 92, pp. 397-398). Tolomeo fue su confesor durante la época de Nápoles, pero no se desprende la reciprocidad (XXIII 8).

95 *Ystoria*, 34, p. 309; 52, p. 309 (Tocco, 34 y 52, pp. 108 y 126); para la oración ante el altar: Naples, 81, p. 381; 49, p. 331 (donde se habla de un sueño cuando se quedó dormido ante el altar).

96 *Expositio in Symbol*, a4 n920-924.

Volveremos sobre esta omnipresencia de Cristo como modelo absoluto de vida cristiana; por el momento nos basta con saber que Tomás no cesa de recordar que "toda acción de Cristo es para nosotros enseñanza"[97], y que fue una regla de vida para él mismo.

La distracción de Tomás era legendaria. Perdido en sus pensamientos, continuaba su reflexión donde se encontrara: en el refectorio, donde se le podía retirar los platos sin que se diera cuenta de ello[98], o en la mesa de san Luis; aunque sería necesario sospechar la veracidad de la conocida anécdota[99]. Cuando estaba tan absorto, podía incluso sostener una vela sin percatarse de que la llama le quemaba. Durante los últimos meses, esta *abstractio mentis* se acentúa todavía más: cuando era conducido al locutorio para saludar a visitas importantes, no se percataba de su presencia y había que tirar con fuerza de sus vestiduras para que volviera en sí[100]. Esto último también se manifiesta en su oración: durante la misa del domingo de la Pasión de 1273, mientras muchos participantes se encontraban allí, su éxtasis se prolongó tanto que fue necesario intervenir para que pudiera terminar la celebración; y por la tarde, en el rezo de Completas, su rostro se encuentra cubierto de lágrimas cuando se canta el *Media vita*[101].

---

97 Cf. R. Schenk, "*Omnis Christi actio nostra est instructio*. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas", en L. Elders (ed.), *La doctrine de la révelation divine de saint Thomas d'Aquin*, Studi Tomistici 37, Roma, 1990, pp. 104-131.

98 Pedro de San Felice (testimonio ocular): Naples, 45, p. 323; *Ystoria,* 63, p. 391 (Tocco, 63, p. 136).

99 *Ystoria,* 43, p. 335 (Tocco, 43, p. 117); es la tercera vez que el *Ystoria* menciona al rey Luis IX; su amistad con los mendicantes es muy conocida, pero no podemos decir que sea a él a quien se deba la creación de sus dos escuelas de Teología, como hace la *Ystoria* (20, p. 264; Tocco, 19, p. 93); en cuanto a asegurar que el rey Luis *semper in rebus arduis dicti Doctoris requirebat consilium* (35, p. 312; Tocco, 35, p. 109), no tenemos otros testimonios de ello; si realmente sucedió, el almuerzo del que habla *Ystoria,* 43, podía haber tenido lugar durante la segunda estancia en París, entre septiembre de 1268, fecha en que Tomás regresó, y marzo de 1270, fecha de partida de san Luis hacia la segunda cruzada. En todo caso, no es necesario insistir en la mención de la *Suma* como dato correspondiente; las fechas que conocemos no se prestan a ello de ninguna manera; si el ajuste de cuentas con los maniqueos pudo inducir a algunos a creer que Tomás trabajaba por aquel entonces en *CG* III c15, esto ya no parece ser así: sabemos que el Libro III de esta obra fue redactado en Italia hacia 1265, por lo que se excluye la posibilidad de un encuentro en ese momento.

100 *Ystoria,* 43, p. 335 (Tocco, 43, p. 117).

101 *Ystoria,* 29, p. 294 (Tocco, 29, p. 103); el *Media uita* es un responso cantado como antífona al *Nunc dimittis* en las Completas en la liturgia dominicana de Cuaresma; las lágrimas de Tomás se derraman sobre todo con el verso: "No nos rechaces en la vejez" (*Ne proicias nos in tempore senectutis*).

Excusándole ante un cardenal, que se encontraba de paso, uno de sus fámulos explicó: "¡No os asombréis! Esto le ocurre *a menudo*" ("Non miremini, quia *frequenter* sic abstrahitur"). De la misma forma, Reginaldo dirá más tarde a Teodora, la hermana de Tomás, inquieta por su mutismo: "El espíritu del Maestro se pierde *con frecuencia* cuando se absorbe en su contemplación. Pero nunca antes de hoy le he visto tanto tiempo fuera de sus sentidos"[102]. El proceso provisional para hacerle volver en sí es siempre el mismo: hay que tirarle con fuerza de la capa. Está claro que sale con gran pesar por su parte de ese mundo interior.

6. Última enfermedad y muerte

El contexto que acabamos de recordar esclarecerá quizás en algo el relato de las últimas semanas. El 29 de septiembre de 1273, Tomás participa todavía en el capítulo de su provincia en Roma en calidad de definidor[103]. Pero algunas semanas más tarde –según Bartolomeo de Capua, que sabe de este relato por el mismo Reginaldo–, mientras celebraba misa en la capilla de san Nicolás, Tomás sufre una sorprendente transformación (*fuit mira mutatione commotus*): "Después de esta misa, no escribió ni dictó nunca nada más, e incluso se desprendió de su material para escribir (*organa scriptionis*); se encontraba en la tercera parte de la *Suma*, en el tratado de la penitencia." A Reginaldo, estupefacto, que no entiende por qué abandona su obra, el Maestro le responde simplemente: "Ya no puedo". Volviendo a la carga un poco más tarde, Reginaldo recibe la misma respuesta: "Ya no puedo". Todo lo que he escrito me parece paja después de lo que he visto"[104].

A partir de esta fecha –aproximadamente el 6 de diciembre (*a festo beati Nicolai circa*)–, Tomás aparece profundamente cambiado. Él, que le hemos conocido tan fuerte y que no hacía mucho se levantaba para rezar antes que todo el

---

[102] *Ystoria,* 47, p. 347 (Tocco, 47, p. 120): "*Frequenter* Magister in spiritu rapitur, cum aliqua contemplatur, sed nunquam tanto tempore sicut nunc uidi ipsum sic sensibus alienatum".

[103] *Documenta,* 30, p. 583 (según Massetti); textos abreviados, los hechos del Capítulo no mencionan sin embargo el nombre de Tomás, ni tampoco de ningún otro definidor (*MOPH,* 20, pp. 41-43); elegidos por los miembros del Capítulo, los cuatro definidores constituyen una especie de directorio encargado, junto con el provincial, de tomar decisiones concretas después de la dispersión de la asamblea plenaria; permanecen en funciones hasta el Capítulo siguiente.

[104] Naples, 79, pp. 376-377; Tocco (*Ystoria,* 47, p. 347; Tocco, 47, p. 120), que depende aquí de Bartolomé, no menciona la misa, pero da la misma explicación (atenuando lo de *paleae* en *modica*).

mundo, debe guardar cama[105], y es enviado a reposar a casa de su hermana, la condesa Teodora, al castillo de San Severino, al sureste de Nápoles, un poco más abajo de Salerno. Le costó un gran esfuerzo llegar (*properavit cum difficultate magna*); apenas saluda a su hermana, que se inquieta de verle tan taciturno, y es entonces cuando Reginaldo confía a Teodora que jamás le ha visto fuera de sus sentidos durante tanto tiempo. Es difícil evaluar la duración de su estancia, pero después de algún tiempo, Tomás y su *socius* regresan a Nápoles, sin duda a finales de diciembre de 1273 o principios de enero de 1274[106].

Desde finales de enero o principios de febrero, deben volverse a poner en camino hacia el Concilio que Gregorio IX convocó para el primero de mayo de 1274 en Lyon, en vista de un acuerdo con los Griegos. Tomás lleva, pues, con él el *Contra errores graecorum* que había redactado a petición de Urbano IV[107]. Un poco después de Teano, absorto en sus pensamientos, no se da cuenta de que hay un árbol caído cruzado en medio de la carretera y se hiere en la cabeza con una rama. Como está aturdido por el golpe (*fere stupefactus*), se precipitan para ayudarle, pero él asegura que apenas está herido. Continúa caminando mientras habla con Reginaldo que intenta distraerle comentándole el cardenalato que seguramente recibirá en el Concilio, como el hermano Buenaventura. Tomás no aprecia más que ligeramente estas perspectivas e impone silencio a su compañero[108].

La reputación del viajero camina más rápidamente que él, y probablemente fue en San Germano (el actual Casino) el lugar donde le esperaba un enviado de Bernardo Ayglier, abad de Montecasino, quien le invita a darse una vuelta por la abadía para esclarecer a sus religiosos unas dudas sobre el sentido de un pasaje de san Gregorio. La subida es larga y difícil (el desnivel es de 480 m., que el camino actual sube en 9 km.); Tomás rechaza la oferta de pasar por el monasterio –quizás se sienta ya muy cansado– y alega que una respuesta por escrito tendrá la ventaja de ser útil a futuros lectores y no solamente a los oyentes presentes (de hecho, su respuesta será copiada al margen de un pasaje litigioso).

---

[105] Naples, 87, pp. 391-392: "Thomam iacentem in cella... discrasiatum"; *Ystoria,* 54, p. 367 (Tocco, 54, p. 127): "debilis decumbens in lecto".

[106] Scandone, "La vita", p. 30 y p. 57.

[107] *Ystoria,* 56, p. 371 (Tocco, 56, p. 129); cf. nuestro capítulo VII; podemos leer aquí a A. Walz, "Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin. Itinéraires de saint Thomas", *Nova et Vetera,* 1961 (36), pp. 289-297.

[108] Naples, 78, pp. 374-376; Tocco ignora este incidente, Bartolomeo de Capua lo conoce por el abad Roffrido, prior de Teano; estos dos personajes habían dado sin duda cobijo a la pequeña tropa la noche anterior y les acompañaron un trecho del camino.

Los monjes están confusos ante la interpretación de este texto que concierne a las relaciones de la infalibilidad de la presciencia divina con la libertad humana. Tomás reafirma estos dos datos, pero señala que la diferencia entre estos dos términos no entraña ninguna necesidad del uno sobre el otro: ver a alguien sentarse no es obligarle a que se siente. Así Dios no puede equivocarse en su ciencia, que ve todas las cosas en el presente de su eternidad, y el hombre es libre en su actividad de criatura temporalmente situada. Veámoslo de paso: este pequeño escrito dictado a Reginaldo es quizás la explicación más clara que el autor haya dado sobre este problema; lo cual demuestra que, aunque su cuerpo esté deteriorado, las facultades intelectuales del Maestro están intactas[109].

Después de algunos días de viaje, durante la segunda quincena de febrero (ya era tiempo de Cuaresma, pues en ese año había comenzado el 14 de febrero), llegan al castillo de Maenza, un poco al norte de Terracina, donde vive Francisca, la sobrina de Tomás que ya conocemos. Allí enferma y pierde completamente el apetito; el médico que habrá de ocuparse de él –Juan de Guido, de Piperno– se interesa por lo que le gustaría comer y obtiene de él una respuesta desconcertante: arenques frescos, que ya podría haberlos apreciado cuando estuvo en París. Milagrosamente, los consiguen encontrar, pero según Tocco, serán los demás quienes los coman, porque su enfermedad le quitó las ganas[110]; un testigo ocular asegura, sin embargo, que los comió: *de quibus etiam arengis comedit dictus frater Thomas*[111].

Tocco dice además que, sintiéndose un poco mejor unos días después, intentó tomar de nuevo el camino a Roma, pero tuvo que parar en la abadía de Fossanova para recuperar las fuerzas. Según un testigo ocular –el futuro abad de Fossanova, Nicolás–, Tomás se hizo transportar desde casa de su sobrina a la abadía: "Si el Señor debe venir a visitarme, es mejor que me encuentre en una casa de religiosos que en una de seglares"[112]. Otro testigo ocular, Pedro de Montesangiovanni, cuenta con mayor exactitud, quizás, lo que ocurrió. En compañía del prior de Fossanova y de otros dos hermanos del monasterio, se desplazó a Maenza para visitar a Tomás, a quien conocía desde hacía tiempo; después de haber pasado cuatro días en el castillo, los monjes regresaron llevándose al enfermo y a sus compañeros con ellos –Tomás lo hacía sobre una

---

109 Recordemos que el texto de esta carta se encuentra en Leonina, t. 42, pp. 395-415, con la introducción de A. Dondaine; ver aquí, capítulo I, nota 72, para otras enseñanzas.

110 *Ystoria,* 56, p. 374 (Tocco, 56, p. 129); si el enfermo verdaderamente deseó este plato tan extraño en esa región, su deseo es a todo punto excepcional por su parte, porque sabemos que nunca pedía platos especiales: "nunquam petens speciales cibos" (Naples, 42, p. 319); "singularites ciborum non petebat" (Naples, 47, p. 326).

111 Naples, 50, p. 333 (testimonio de Pedro de Montesangiovanni).

112 Naples, 8, pp. 276-277; 49, pp. 330-331; 80, pp. 378-379; Tocco, 57, pp. 130-131).

montura (*equitavit*), signo de su debilidad y la gravedad de su estado, porque les estaba prohibido a los dominicos viajar a caballo[113]–.

Tomás vivió allí durante cierto tiempo (*iacuit infirmus quasi per mensem*), lleno de confusión y reconocimiento por la pena que daba a los monjes, que cargaban a hombros la leña para calentarle. Según Tocco, fue entonces cuando comentó brevemente, a petición de ellos, el *Cantar de los Cantares* en señal de agradecimiento, pero el abad Nicolás, que por aquel entonces se encontraba allí, no dice nada de esto, ni ninguno de los cistercienses que sobrevivían cuando tuvo lugar el proceso de Nápoles[114]. Aunque pueda ser cierto que Tomás dirigiera algunas palabras de edificación a los religiosos que venían a verle, su estado de salud no permite apenas considerar como probable que hubiera compuesto un comentario completo al *Cantar*. Si alguna vez existió algún texto escrito (Bartolomeo y muchos Catálogos hablan de ello, pero no las listas de Praga), éste no nos ha llegado[115].

Después de confesarse con Reginaldo, Tomás recibe el viático el 4 o el 5 de marzo; como era costumbre, pronunció entonces una profesión de fe eucarística. Según el testigo ocular, Pedro de Montesangiovanni, pronuncia muchas y bellas palabras acerca del Cuerpo de Cristo, entre las cuales figuran éstas: "He escrito y enseñado mucho con relación a este muy santo Cuerpo y a otros sacramentos en la fe de Cristo y de la santa Iglesia romana, a cuya corrección me expongo y someto todo"[116]. Juan de Adelasia, otro monje de Fossanova, pero no testigo ocular, transmite una fórmula más breve, pero con el mismo sentido exactamente[117].

Más conocida es la fórmula ampliada de Bartolomé, que termina de la misma forma, por la sumisión al juicio de la Iglesia. Sin duda Tocco la recibió de Bartolomé y la retoma íntegramente; y aquí inserta el *Adoro Te* de su cuarta redacción. Merece ser reproducida, pues restablece un poco el juicio que el moribundo tenía de su obra:

> "Yo te recibo, premio de la redención de mi alma, yo te recibo, viático de mi peregrinaje, *por el amor de quien he estudiado, envejecido, sufrido; te he predicado, te he enseñado*; nunca jamás he dicho nada en contra de ti, y si lo he hecho ha sido por ignorancia y no me obstino en mi error; si he enseñado

---

[113] Naples, 49, pp. 330-332; Tocco habla de un *mulus* (*Ystoria*, 62, p. 338; Tocco, 62, p. 135); para la prohibición de ir a caballo, cf. *Constitutions primitives* de la orden, dist. I 22, 13 (trad. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega*, 156).

[114] *Ystoria*, 57, p. 376 (Tocco, 57, pp. 130-131).

[115] Leonina, t. 26, p. 1*, n. 2; cf. Naples, 85, p. 388; Grabmann, *Werke*, pp. 254-257.

[116] Naples, 49, p. 332.

[117] Naples, 27, p. 301.

mal con relación a los sacramentos o a otra cosa, me someto al juicio de la santa Iglesia romana, en obediencia a la cual dejo ahora esta vida"[118].

Podemos muy bien remitirnos a esta declaración para tener una apreciación más positiva –y más exacta– de la expresión: "Todo eso me parece paja"[119]. La paja es la expresión consagrada para distinguir, dándole su peso, entre el grano de la realidad y el envoltorio de las palabras; las palabras no se corresponden plenamente con la realidad, pero la designan y conducen a ella. Volviendo a la realidad misma, Tomás tenía algún derecho a sentirse desvinculado de las palabras, pero eso no significa en modo alguno que considerase su obra como carente de valor. Simplemente había llegado más allá.

Tomás recibe la Unción de los Enfermos al día siguiente, respondiendo él mismo a las oraciones rituales. Murió tres días después de haber recibido el Cuerpo del Señor, es decir, el miércoles 7 de marzo, por la mañana muy temprano[120].

* * *

Este sucinto relato ha planteado grandes cuestiones a los historiadores. La primera concierne a la naturaleza de la enfermedad final; parece poco probable que tuviera relación directa con la experiencia del día 6 de diciembre. El choque desafortunado con la rama desprendida en el camino pudo desencadenar unas repercusiones cuya naturaleza desconocemos, pero estaría de más sacar conclusiones[121]. Por el contrario, se ve resurgir de tiempo en tiempo, el rumor popular extendido por los enemigos de Carlos de Anjou (sobre todo los de Aquino, que eran muchos, exiliados de sus tierras en los Estados Pontificios, como era el caso de Francisca y su marido Ceccano), según el cual Tomás habría sido envenenado por un médico del rey (lo que hace pensar en Juan de Guido, que le visitó en Maenza) por razones que no podemos suponer. El rumor tuvo que extenderse lo bastante como para que el cronista Giovanni Villani y el mismo Dante Alighieri aludieran a ello. Parece que todos los historiadores están de acuerdo hoy en descartar este rumor, y considerarlo como algo sin fundamento[122].

---

118 Naples, 80, p. 379; *Ystoria,* 58, pp. 379-380 (Tocco, 58, pp. 131-132); para el *Adoro Te,* cf. capítulo VII, notas a pie.

119 Es Tugwell, p. 267, quien nos sugiere esta lectura.

120 Naples, 49, p. 332; *Ystoria,* 65, p. 395 (Tocco, 65, p. 138).

121 Weisheipl, p. 360, sugiere una hemorragia interna.

122 Cf. Scandone, "La vita", pp. 32-34; *Divine Comédie, Purgatoire,* XX 67-69; "Carlo venne in Italia, e per ammenda / Vittima fe' di Corradino, e poi / Ripinse al ciel Tommaso, per ammenda".

La segunda cuestión ha dado lugar a muchas especulaciones. ¿Qué ocurrió exactamente alrededor del 6 de diciembre de 1273? ¿Se trata simplemente de una experiencia mística que acentuó todavía más la *abstractio mentis* habitual de Tomás? –provocando así un total desinterés, incluso con relación a su obra, que era acompañado de una falta de ganas de vivir, cuyo signo inequívoco es el agotamiento mencionado muchas veces–. En lugar de esta explicación, comúnmente aceptada hasta ahora por la tradición historiográfica, estos últimos años han visto aparecer distintos intentos de explicación de esta interrupción repentina de la actividad literaria de Tomás.

Para quien vea a Tomás como un ansioso, víctima de crecientes dudas sobre el valor de su obra (sobre todo de la "debolezza teoretica dell'analogia entis"), la explicación es esencialmente psicológica; la realidad creciente de la *theologia negativa* sería la causa de no querer terminar la *Suma*, para evitar ver que la intuición inicial se transformaba en un sistema cerrado[123]. El otro evoca más bien un serio ataque cerebral por hemorragia, diagnóstico dado por los médicos a partir de los síntomas que podemos adivinar en los textos: dificultad para hablar y moverse, ansiedad ante otros posibles ataques, profundo problema psíquico[124]. Sin rechazar en absoluto esta última explicación, Weisheipl prefería hablar de una debilidad física y psíquica, consecuencia de una actividad demasiado intensiva que Tomás se venía imponiendo desde hacía tiempo. La experiencia del 6 de diciembre, acentuando el deseo de la Patria, no habría hecho más que exacerbar hasta el *taedium uitae* su desinterés por las cosas de este mundo, incluída la que tenía más cerca de su corazón[125].

Ante estos intentos de explicación, el lector puede tener sus reservas. Aunque sea cierto que Tomás cambió de opinión sobre la analogía, esta evolución se sitúa muy pronto en su carrera y sus efectos deberían haberse conocido antes. No es por lo demás el único punto en el que evolucionó, y su robustez intelectual le facilitaba reconocerlo sin problemas y advertir a sus lectores sobre ello cuando lo estimaba necesario. Aunque no parezca del todo incierto, la disminu-

---

Para quienes que deseen estudiar el informe más a fondo, los remitimos a M. Sánchez, "¿Cómo y de qué murió Santo Tomás de Aquino?", *Studium*, 1976 (16), pp. 369-404; "¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?", *Studium*, 1978 (18), pp. 3-37.

[123] G. M. Pizzuti, "Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino. Senso e limine di una prospettiva", *Sapienza*, 1976 (29), pp. 429-464. Señalemos que a continuación de Ch. D. Boulogne, *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent*, París, 1968, pp. 190-192, el autor no descarta para nada la tesis del envenenamiento y hace responsables a los Superiores Generales de Tomás, de su distanciamiento de París en 1272; las reconstrucciones de Boulogne no son por tanto verídicas.

[124] Colledge, "The Legend", pp. 26.

[125] Weisheipl, pp. 352-354.

ción de sus facultades intelectuales después de su ataque, *a partir* del accidente de Teano, no se deja traslucir apenas en los propósitos que mueven a Reginaldo, o en la carta que dirige a Bernardo Ayglier unos días antes de su muerte –por no decir nada del posible comentario sobre el *Cantar de los Cantares*–. Tampoco se concibe que le dejaran partir hacia Lyon si estuviera tan enfermo y deteriorado.

Después de haberle seguido paso a paso, como lo hemos hecho, señalando su asombrosa producción intelectual, la hipótesis de su agotamiento físico y nervioso es más fácil de admitir. Aunque se piense que su fuerza natural y su excepcional inteligencia hacían sencillos los problemas que para otros serían difíciles, ella no es tampoco irrecusable (incluso en los últimos tiempos, vemos a Tomás levantarse muy temprano). Hay que tener la honestidad de reconocerlo: ninguna de estas explicaciones se impone, pero si tuviéramos que elegir una de ellas, la de Weisheipl, que sugiere una extrema fatiga física y nerviosa, junto a las experiencias místicas que marcaron el último año, podría ser la más verosímil.

XV

DIFICULTADES POSTERIORES CULTO, PROCESO, DISPUTAS

Después de su muerte, la historia de Tomás continúa en dos registros diferentes, en parte paralelos, en parte embrollados: el del culto que pronto comienza en el mismo lugar de su fallecimiento; y, en París y Oxford, el de una oposición que no depone las armas a su pensamiento de teólogo. Estas luchas, duras y tenaces, se desarrollan a veces en nombre de la fe y entrañan la intervención de la autoridad episcopal. También expresan a veces opciones intelectuales o religiosas diferentes, e incluso volvemos a encontrar, en toda su agudeza, la rivalidad ya antigua que llevó al mutuo enfrentamiento entre la orden de san Francisco y la de santo Domingo, una contra otra. A través de todo ello, asistimos no solamente al nacimiento de una escuela de pensamiento que saca sin duda su combatividad legendaria de estos difíciles comienzos, sino también al desarrollo de una causa que encontrará su epílogo –al menos provisional– en la canonización.

1. Los principios del culto

El oficio de difuntos fue celebrado en Fossanova por el monasterio con toda la solemnidad requerida, en presencia naturalmente de sus hermanos dominicos, pero también del Obispo franciscano Francisco de Terracina, que se encontraba allí en compañía de algunos hermanos de su Orden. Muchos nobles de la región estaban presentes, así como la dama Francisca, la sobrina del difunto que, no pudiendo entrar en la clausura, obtiene del abad el permiso de venerar el cuerpo en la puerta de la Iglesia[1]. Después del oficio, correspondía a Reginaldo, su fiel compañero, pronunciar el elogio del difunto y exaltar sus virtudes ante esta

[1] *Ystoria,* 62, p. 388 (Tocco, 62, p. 135).

noble asistencia; no sabríamos decir si la sinceridad de su pena le hizo hablar tanto de su persona como de su maestro[2].

Mientras tanto, antes incluso de que el cuerpo fuera embalsamado –e incluso lavado– el santo había obrado ya un milagro: el subprior del monasterio, Juan de Ferentino, quedó sanado de una afección de la vista, que sufría desde hacía meses[3]. Primer signo de la veneración que se le tenía ya –pues el enfermo se inclinó sobre el cuerpo del difunto, aplicando sus ojos sobre los suyos– y que tiene que admitirse a la vista de los milagros que se suceden, y de los cuales son testimonio las peregrinaciones que se organizan[4].

Conscientes del tesoro que les ha sido dado, los monjes de Fossanova señalaron con bella unanimidad que, antes de su fallecimiento, Tomás declaró que la abadía sería el lugar de su reposo eterno: *Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam*[5]. Temiendo que los dominicos quieran recuperar las reliquias, o peor aún, que alguien se las robe, transportan clandestinamente el cadáver, primero embalsamado cerca del altar mayor, en la capilla de San Esteban, al interior del claustro. Pero el difunto, que se apareció en sueños al prior del monasterio –el hermano Santiago de Ferentino, uno de los que fueron a visitarle a Maenza– le insta para que le devuelvan al primer lugar.

Siete meses después de su muerte, los monjes consideran el deber de ejecutar esta petición. En esta ocasión, abren el ataúd y comprueban que el cuerpo se encuentra en perfecto estado de conservación (lo cual se volvió a constatar en 1281 y en 1288). Arrebatados por el suave olor que desprendía, llevaron el cuerpo llenos de alegría a la iglesia mayor. Juzgaron que no era conveniente celebrar con motivo de este traslado una misa de *Requiem*, cantaron la misa *Os justi*, la de los santos confesores[6].

Lo diremos aquí para no tener que volver sobre ello más tarde: estas idas y venidas al interior del monasterio no eran más que el principio de la agitada historia de sus reliquias. A falta de poder seguirla en el increíble y poco apeteci-

---

2 *Ystoria,* 63, pp. 390-392 (Tocco, 63, pp. 136-37); ya hemos utilizado muchos pasajes de este texto.

3 *Ystoria,* 61, p. 387 (Tocco, 61, pp. 134-135); el biógrafo cuenta aquí un hecho atestiguado por dos testigos oculares: Octavio de Babuco (Naples, 17, p. 289) y Pedro de Montesangiovanni (Naples, 51, p. 335).

4 Naples, 41, pp. 317-318; 51, pp. 335-336; 53-55, pp. 338-342.

5 *Ps.*, 131, 14; cf. Naples, 10, p. 280; 15, p. 286; 19, p. 291; 49, p. 332; *Ystoria,* 57, p. 375 (Tocco, 57, p. 130).

6 Naples, 8, p. 278; cf. 10, 15, 20, 52 (pp. 280-281; p. 287; p. 291; p. 338); *Ystoria,* 66, pp. 306-399 (Tocco, 66, pp. 138-140); Bula de canonización n. V (*Fontes*, p. 524); según Tocco, el difunto se apareció al abad del monasterio, Nicolás, pero éste último indica que fue el prior Santiago quien se benefició de ella.

ble detalle de sus tribulaciones durante una buena parte del siglo XIV, señalemos simplemente que en 1369 fueron enviadas a Toulouse –antes que a París, donde la Universidad las reclamaba– por voluntad de Urbano V, y que permanecerían en la iglesia de los Predicadores hasta la Revolución francesa[7]. Enviadas entonces provisionalmente a la Basílica de san Cernin, el 7 de junio de 1791, permanecieron allí hasta el 7 de marzo de 1974, fecha en la que se enviaron a la iglesia restaurada de los jacobinos, donde se las ha podido venerar en lo sucesivo[8].

2. Marzo de 1277 en París

Mientras que en Italia Tomás había entrado por completo en la devoción popular, en París la agitación doctrinal que oponía a los conservadores neo-agustinianos de la Facultad de Teología con los aristotélicos radicales de la Facultad de Artes apenas había cesado desde que partió en 1272; incluso se había acentuado[9]. Algunos meses antes de que Tomás partiera, Buenaventura, de regreso en París, ofrece en esta ciudad una serie de conferencias, las *Collationes in Hexaemeron*, en las que reacciona con vigor contra el aristotelismo[10]. El opúsculo *De erroribus philosophorum* (¿de Gil de Roma?) es también un testimonio elocuente de la inquietud que levantan las tesis del aristotelismo árabe y judío[11]. Gil de Lessines, por su lado, somete a Alberto Magno una lista de 15 proposiciones "que los maestros con más reputación en Filosofía enseñaban en las Escuelas de París". El hecho de que las 13 primeras sean una prueba de los errores condenados el 10 de diciembre de 1270, y que volvemos a encontrar en la condena de 1277, es signo de la persistencia de estas posiciones radicales. Alberto responderá a esta consulta a través de su *De quindecim problematibus*, pero hay

7 C. Douais, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin. Textes originaux*, París, 1903 (sobre todo con la crónica de la traducción de Piperno en Toulouse por Raimundo Hugues); E. Delaruelle, "La translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse (1369) et la politique universitaire de Urbano V", *BLE*, 1955 (56), pp. 129-146.

8 *Institut catholique de Toulouse. Chronique*, 1975, fasc. 4, pp. 29-30 y pp. 43-45.

9 Podemos ver a este respecto el breve texto de F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII siècle*, pp. 474-484 ([2]1991, pp. 414-422).

10 Nos remitimos aquí al final del análisis de J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, París, 1988, pp. 153-182, que señala la intensidad profética y apocalíptica de la creciente oposición de Buenaventura ante el aristotelismo.

11 J. Koch, *Giles of Rome, Errores philosophorum*, Milwauke, 1944 (texto latino y traducción inglesa).

que decir que el viejo maestro de Colonia no se encuentra en su mejor momento[12].

Los ecos de esta fermentación, que llegaron hasta Viterbo, inquietan al antiguo maestro de París, Pedro de España, recientemente elegido Papa bajo el nombre de Juan XXI. Escribió, pues, al obispo de París, Esteban Tempier, el 18 de enero de 1277, pidiéndole que investigara sobre las personas y medios que propagaban los errores perjudiciales a la fe, y que hiciera un informe lo antes posible. No disponemos de la respuesta del obispo al Papa, pero sabemos que reunió una Comisión de 16 teólogos que se pusieron cuanto antes a trabajar para examinar la literatura sospechosa que provenía de la Facultad de Artes. Esta "encuesta apresurada e incoherente" consiguió en menos de un mes enviar al obispo una lista de 219 proposiciones juzgadas heterodoxas y éste, extralimitando la misión de información confiada por el Papa, procedió a condenarlas el 7 de marzo de 1277[13]. El Papa no parece haberse enfadado ante esta medida, ya que, algunas semanas más tarde, el 28 de abril, pidió a Tempier que finalizara la depuración comenzada *tam in artibus quam in theologica... facultate*[14].

Esta condena, que englobaba indistintamente tesis heréticas y opiniones teológicas perfectamente legítimas, ha sido severamente juzgada desde su promulgación. En el siglo XX es objeto de apreciaciones e interpretaciones diversas: desde Pierre Duhem hasta Edward Grant, desde Mandonnet o Chenu hasta Jacques Le Goff, o desde Kurt Flasch hasta Luca Bianchi o Alain de Libera, los historiadores no cesan de volver sobre ello para evaluar la causa y las consecuencias, a veces con algún anacronismo[15].

---

[12] Encontraremos el texto en Alberto Magno, *Opera omnia*, t. 17/1, Colonia, 1975, pp. 30-44; cf. también F. Van Steenberghen, "Le De quindecim problematibus d'Albert le Grand", en *Mélanges Auguste Pelzer*, Lovaina, 1947, pp. 415-439.

[13] *Chartul.*, n. 471, p. 541; n. 473, pp. 543-558; además de las páginas de F. Van Steenberghen (pp. 483-488; ^{2}1991, pp. 422-426), veremos sobre todo los estudios fundamentales de R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Philosophes médiévaux 22, Lovaina-París, 1977, y de L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, 1990; J. F. Wippel, "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris", *The Journal of Medieval and Reconaissance Studies*, 1977 (7), pp. 169-201, que aunque ignore los trabajos de Hissette y de Wielockx (véase bibliografía), es un buen estudio.

[14] Este texto ha sido editado por A. Callebaut, "Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1285)", *AFH*, 1925 (18), pp. 441-472 (cf. pp. 458-461).

[15] J. E. Murdoch, "Pierre Duhem and the History of Late Medieval Sciencia and Philosophy in the Latin West", en R. Imbach y A. Maieru (ed.), *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, pp. 253-302; E. Grant, "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator*, 1979 (10), pp. 211-244; J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Points Histoire 78, París, 1985; J. Flasch, *Auffklärung im Mittelalter?*

Sin entrar en un debate que nos llevaría muy lejos de nuestro propósito, es cierto que aunque esta intervención autoritaria inmovilizó durante cierto tiempo en París el aristotelismo radical, también es cierto que ejerció un papel de freno considerable en cuanto a la evolución de un pensamiento independiente. Un espíritu tan libre como el de Godofredo de Fontaines confesó que por temor a la excomunión no se pudo pronunciar sobre la manera en que se presentan los ángeles en un lugar[16]. Habrá que esperar a 1325 –es decir, cerca de 50 años, y dos años después de la canonización de santo Tomás–, para que uno de los sucesores de Tempier anule en esta sentencia lo que podía alcanzar a las tesis tomistas[17]. Pero mientras tanto, a partir del 7 de marzo, tuvieron lugar muchos acontecimientos.

Los trabajos más recientes han modificado sensiblemente el enfoque de este período. Desde el principio y hasta no hace mucho, se admitía, en efecto, que Tomás se encontraba entre los condenados de los 219 artículos. En particular, dos de sus tesis habrían estado en el punto de mira: la de la unicidad de la forma substancial en el hombre (*Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*)[18], y la de la imposibilidad por Dios de crear una materia sin una forma correspondiente (*Deum non posse facere materiam sine forma*)[19].

Ahora bien, por extraño que parezca, estas dos proposiciones no se encuentran en la lista de los 219 artículos condenados por Tempier. La cosa es todavía más sorprendente cuando consideramos que, si creemos lo que dice Pecham, Tomás se oponía directamente al obispo en este punto preciso de la forma única[20]. Hay pues que concluir, con Roland Hissette, que si esta condena del 7 de marzo –que especialmente afecta a las tesis mantenidas en la Facultad de Artes (como claramente indica la Introducción)–, atañía realmente a algunas de las posiciones de Tomás, no estaban *directamente* en el punto de mira[21].

Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt von erklärt, Excerpta classica 6, Mayence, 1989; A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, París, 1991.

16 *Quodl* XIII q4, Les Philosophes Belges 5, 1935, 221: "Hoc etiam est difficile determinare propter articulos circa hoc condemnatos, quia contrarii videntur ad invicem; et contra quos nihil intendo dicere propter periculum excommunicationis"; cf. P. Glorieux, art. "Tempier", *DTC*, 1946 (15), col. 104.

17 *Chartul.*, II, n. 838, pp. 280-281.

18 Cf. *STh* I q76 a4.

19 Cf. *Quodl* III q1 a1 sc.

20 *Chartul.*, n. 523, p. 634.

21 R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles*; a completar por el importante artículo del mismo autor: "Etienne Tempier et ses condamnations", *RTAM*, 1980 (47), pp. 231-270, que señala y discute muchos estudios que aparecieron con ocasión del séptimo centenario; veremos igualmente

No es menos cierto que fue implicado, pues sabemos muy bien que en la Facultad de Artes se leía a Tomás[22]. ¿Cuál es, pues, la razón de este silencio cuando se trataba de un hecho notorio que se encontraba muy en el centro de la controversia?... Se ha creído encontrar una posible respuesta alegando el respeto que se tenía ya en París por la memoria de Tomás de Aquino y que habría impuesto al obispo una relativa moderación. En realidad, hay que buscar otra explicación, pues la marcha de los acontecimientos demuestra que Esteban Tempier no dudó en fijarse directamente en Tomás.

Muy poco después del 7 de marzo (y desde antes del 28 de marzo de este mismo año 1277), Gil de Roma que, sin ser el discípulo del maestro dominico, había sido quizás estudiante suyo y compartido muchas de sus posiciones, veía que el obispo Tempier le negaba su *licentia docendi* y era condenado por una lista de 51 proposiciones extraídas de su *Comentario al Primer Libro de las Sentencias*. Ahora bien, 31 de estas proposiciones atañen indirectamente a Tomás, a través de él, y sus censores lo sabían muy bien. Apoyado por el legado de Simón de Brion, Tempier, después de haber obrado duramente contra la Universidad de Artes, anticipaba la depuración de la Facultad de Teología que iba a pedirle Juan XXI el 28 de abril. Además, tal y como lo mostró de forma inequívoca, esta censura de Gil de Roma en 1277 es esencialmente la revancha de la Facultad de Teología con relación a uno de sus miembros considerado demasiado independiente, y "aliado de Tomás de Aquino"[23].

En realidad, esta censura de Gil de Roma se inscribe en un plan concertado, por el cual el mismo Tomás está en el punto de mira; y prueba de ello es el pro-

---

su respuesta a las críticas levantadas por su tesis, demasiado nueva para ser recibida sin dificultad por los partidarios de la opinión común: "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans le censure parisienne du 7 mars 1277", *MM*, 1982 (15), pp. 226-246; cf. también "Note sur le syllabus "antirationaliste" du 7 mars 1277", *RPL*, 1990 (88), pp. 404-416 (a propósito de K. Flasch). J. F. Wippel, "Thomas Aquinas and the Condemmation of 1277", *The Modern Schoolman*, 1995 (72), p. 234, n. 34, responde a ciertas posiciones de R. Hissette, quien, a su vez, contesta en un detallado estudio: "L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277", *RTPM*, 1977 (64), pp. 3-31, quien apoya sus conclusiones de un modo difícilmente replicable.

22 Podemos añadir al caso ejemplar de Siger de Brabante, el más tardío de algunos maestros que se inspiran muy de cerca tanto por la *STh* II-II como por el *Comentario a la Ética*, O. Lottin, "Saint Thomas d'Aquin à la faculté des arts de Paris aux approches de 1277", *RTAM*, 1949 (16), pp. 292-313.

23 R. Wielockx, *Commentaire*, en *Aegidii Romani Opera omnia*, III, 1 Apologia, Florencia 1985, cf. p. 223; el autor añade (p. 224) que se trata también de una "revancha de Enrique de Gante hacia Gil de Roma"; veremos especialmente el c. VII: "Les 51 articles à la lumière des doctrines de Thomas d'Aquin", pp. 179-224, pero la historia y la inteligencia de estos años recibe mucha luz del conjunto de este comentario, que da, según la expresión de R. Imbach, un magnífico ejemplo de microanálisis de un texto en todos sus aspectos.

ceso desarrollado contra él el 7 y el 28 de marzo de 1277. Muchos teólogos contemporáneos hacen mención de ello: Juan Pecham, Enrique de Gante y Guillermo de la Mare[24]. Juan Pecham es el más claro y uno de los mejor informados, ya que estaba presente en la curia romana en esta época (entre el 22 de mayo de 1276 y el 12 de marzo de 1279). En una carta del 7 de diciembre de 1284, nos dice que Esteban Tempier había pensado introducir un proceso contra Tomás de Aquino, pero que, con la intervención de algunos personajes eminentes, el proceso fue sustraído al obispo de París y enviado a Roma, donde se suspendió durante la vacante de la Sede Apostólica, entre el 20 de mayo de 1277 (fallecido Juan XXI) y el 25 de noviembre de 1277 (elección de Nicolás III)[25].

Enrique de Gante, por su lado, hace alusión a una reunión convocada (entre el 7 y el 28 de marzo de 1277) por el obispo Tempier y el legado pontificio, Simón de Brion; los maestros parisinos examinarán allí algunas tesis, de las cuales una toma literalmente los términos de Tomás: *Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*; proposición condenada por todos los maestros, dice, salvo dos –probablemente los dos maestros dominicos que se abstuvieron[26]–. Por su parte, Guillermo de la Mare confirma y completa estos datos en su célebre *Correctorium* (hacia 1279) ya que, a esta primera tesis, añade una segunda: *Deus non potest dare actu esse materiae sine forma*[27]. Estas son las dos tesis cuya ausencia intrigaba a los investigadores en la condena del 7 de marzo y de las que Guillermo asegura que habían sido reprobadas *recientemente* por todos los maestros[28].

---

[24] R. Wielockx, "Autour du procès de Thomas d'Aquin", *MM*, 1988 (19), pp. 413-438 ha esclarecido considerablemente esta historia. J. F. Wippel, "Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: A Separate Process against Aquinas?", *FZPT*, 1997 (44), pp. 117-136, cree poder contestar a la solución de Wielockx, pero la respuesta de éste último nos parece que es mucho más convincente, cf. R. Wielockx, "A Separate Process Against Aquinas. A Response to John F. Wippel", en *Roma Magistra Mundi. Itineraria culturae medievalis*, Melánges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75 anniversaire, Louvain-la-Neuve, 1998, t. III, pp. 1009-1030.

[25] *Chartul.*, n. 517, pp. 624-626.

[26] *STh* I q76 a4; cf. Enrique de Gante, *Quodl.* X, en *Opera omnia*, ed. R. Macken, t. 14, pp. 127-128 (nota a las líneas 60-80 del aparato crítico que reproduce el tenor primitivo del propósito de Enrique); Henri cuenta también cómo fue convocado algunos días antes por el obispo y el legado, que querían asegurarse de su opinión a favor de la pluralidad de formas, comprometiéndole a mantenerla con firmeza y no dudando en amenazarlo en caso contrario; cf. L. Hödl, "Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der Thomasischen Formlehre", *Scholastik*, 1964 (39), pp. 178-196, para la identificación de los dos recalcitrantes.

[27] Cf. Tomás de Aquino, *Quodl* III q1 a1.

[28] P. Glorieux, *Le correctorium Corruptorii, "Quare"*, p. 129: "reprobatur a magistris" (para la primera tesis); p. 114: "omnes magistri concordaverunt nuper quod est erroneum dicere" (para la segunda tesis).

Era, pues, el principio del procedimiento desarrollado directamente contra Tomás. Pecham lamenta tanto su interrupción, que insta a Martín IV, el 1 de febrero de 1285, para que se digne finalmente ocuparse de este asunto. Pero será Honorio IV (que le sucederá el 2 de abril de 1285) quien pondrá punto y final a este litigio. Lejos de exagerar su gravedad, se declara incompetente y envía la decisión a París, pero no al Obispo, sino a los maestros de la Facultad de Teología, que se ocuparán de esto en una fecha anterior al 14 de abril de 1286, aunque no harán ninguna censura.

Que fuese remitida a los teólogos y no al obispo significa que el Papa considera el debate como una cuestión de escuela, en la que la fe no se encuentra en peligro. Desde 1285, Gil de Roma fue rehabilitado y autorizado a enseñar de nuevo por una *determinatio magistrorum*; se inició como Maestro en el otoño de 1285. Después de todo lo que se ha recordado, está claro que este nuevo episodio debe situarse en una etapa del proceso que conduce a la total rehabilitación de Tomás: aunque la implicación de su aliado objetivo, el que fuera censurado, le comprometía, el levantamiento de la censura que golpeaba a este aliado era prueba ineludible de que él mismo no estaba implicado[29].

Con toda probabilidad, la intervención de Juan de Vercelli, General de los dominicos, presente en París entre el 15 de octubre de 1276 y 1278, como legado de Juan XXI, está en el origen de que se remitiera el procedimiento contra Tomás a Roma. Pero tenía ciertos apoyos entre la curia romana; y parece que fueron las intervenciones de los cardenales Giovanni Gaetano Orsini, y sobre todo de Giacomo Savelli, amigos de la Orden dominicana, lo que explica la suspensión del proceso. De hecho, es el segundo, nombrado Papa bajo el nombre de Honorio IV, quien impondrá la solución ya mencionada[30]. Añadamos aquí que, en la estrategia puesta en marcha por Juan de Vercelli (y de la que existen otros indicios), la llegada de san Alberto a París en 1277 para defender la memoria de Tomás –no hace mucho puesta en duda por Weisheipl–, es considerada plausible por la crítica más reciente[31].

---

[29] Cf. Wielockx, c. VII: "Les 51 articles à la lumière des doctrines de Thomas d'Aquin", pp. 219-223.

[30] Wielockx, "Autour du procès de Thomas d'Aquin", pp. 419-422.

[31] J. A. Weisheipl, "The Life and Works of St. Albert the Great", en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, 1980, ed. J. A. Weisheipl, Toronto, 1980, pp. 12-51 (cf. pp. 44-45); R. Hissette, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin", pp. 244-245; R. Wielockx, *Commentaire à Gilles de Rome*, 217, toma muy en serio la argumentación de éste último.

3. Dominicos y franciscanos

A pesar de los pactos celebrados entre los Generales de los franciscanos y de los dominicos, Jerónimo de Ascoli y Juan de Vercelli, en 1274 y 1277 sobre todo[32], la hostilidad de los franciscanos con relación a Tomás no había terminado. Es más, habían empeorado. El frente común que unió provisionalmente a las dos órdenes para defenderse contra los seculares había cedido su sitio ahora a una lucha fatricida tan poco gloriosa como infecunda.

Antes que nada hay que echar la vista atrás para hablar una vez más de Juan Pecham. Curiosamente en esta ocasión va siguiendo las huellas de un dominico, lo cual debe tenerse en cuenta, pues es uno de los datos de esta compleja situación: no todos los adversarios de Tomás estaban entre los franciscanos. Algunos días después de Tempier, el 18 de marzo de 1277, el arzobispo dominico de Cantorbéry, Roberto Kilwardby, alza una condena similar, pero esta vez con la voluntad de alcanzar directamente algunas tesis de inspiración tomista, especialmente la de la unidad de la forma substancial[33].

Contrariamente a lo que a veces se dice, podemos considerar esta censura como *complementaria* a la de París, ya que la segunda no alude a la primera, que no la considera, y tanto la una como la otra sólo tienen datos locales. Además, mientras que la de París oponía al obispo y la Facultad de Teología a la Facultad de Artes, en Oxford podía apoyarse Kilwardby sobre el consenso de todos los Maestros, regentes y no regentes. Esta condena de Roberto la tomará de nuevo Juan Pecham, su sucesor a partir del 19 de febrero de 1279. El viejo adversario de Tomás confirmará la censura de su antecesor el 29 de octubre de 1284, y la completará el 20 de abril de 1286 a través de 8 proposiciones relacionadas sobre todo con la unicidad de la forma substancial[34].

---

[32] Ya había tenido lugar en 1255 una exhortación de los generales de las dos órdenes invitando a sus hermanos a finalizar las discordias intestinas, para mejor hacer frente a los enemigos del exterior y otros que pudiera haber por otro lado, cf. G. Meersseman, "Concordia inter quatuor ordines mendicantes", *AFP*, 1934 (4), pp. 75-97.

[33] *Chartul.*, n. 474, pp. 558-559.

[34] Encontraremos el texto de estas proposiciones con una remisión esclarecedora al contexto en P. Glorieux, "Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford", *RT*, N. S., 10 1927 (32), pp. 259-291, o incluso en F. Pelster, "Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O. P.", *AFP*, 1946 (16), pp. 83-106; la exposición más esclarecedora sobre el conjunto filosófico y teológico de este asunto es probablemente la de D. A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford* (The Aquinas Society of London, Aquinas Paper nº 5), Londres, 1955. Veremos también a F. J. Roensch, *Early Thomistic School*, Dubuque, 1964, pp. 170-199, y T. Crowley, "John Peckham, O. F. M., Archbishop of Canterbury,

Ricardo Knapwell, a quien Pecham quería imponer la retractación de estas 8 tesis, se abstiene voluntariamente de participar en la asamblea solemne convocada en Londres por el arzobispo; pero su Provincial, Guillermo de Hothum, le defendió con brillantez, y pronto interpuso apelación de la sentencia de excomunión dictada contra su religioso. Mientras permanece excomulgado, Ricardo marcha a Roma para defender su causa. Quien llevará su asunto no es otro sino Jerónimo de Acoli, el antiguo Ministro General de los franciscanos, elegido Papa bajo el nombre de Nicolás IV; levantó sin dudarlo la excomunión, pero impuso a Ricardo un silencio perpetuo. Retirado entonces en Bolonia, donde habría continuado enseñando las tesis proscritas, Knapwell murió enloquecido en 1289[35]. Aparte de cualquier otra consideración, su caso ilustra muy bien el carácter implacable del enfrentamiento.

Después de Pecham, hay que mencionar sobre todo al franciscano inglés Guillermo de la Mare, entonces regente en París, después en Oxford, quien hacia 1279, publicó su *Correctoire*[36]. En vez de deplorar o condenar las ideas de Tomás, juzgó más útil proponer su rectificación, indicando las tesis peligrosas y las censuras de las que habían sido objeto, uniendo también crítica y refutación. Todo estaba pensado en forma de anotaciones, para que los maestros y estudiantes las introdujeran en los márgenes de los textos incriminados. Esta serie de 118 correcciones a tantos pasajes de las obras de Tomás, fue muy pronto considerado como documento oficial por los franciscanos ya que, con ocasión de un Capítulo celebrado en Estrasburgo en 1282, su Ministro General, Bonagrazia Fielci, prescribía que la *Suma* de Tomás sólo podía ser puesta a disposición de los lectores más capaces (*notabiliter* [o: *rationabiliter*] *intelligentes*) cuando llevara incorporados los datos esclarecedores de Guillermo[37].

---

versus the New Aristotelism", *Bull. of the J. Rylands Library*, 1950 (33), pp. 241-255, que intenta ver las cosas desde el punto de vista de Pecham.

[35] Cf. Glorieux, "Comment les thèses thomistes", pp. 265-282; D. A. Callus, "The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell", en *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-París, 1959, pp. 123-160; Roensch; *Early Thomistic School*, pp. 34-40; pp. 200-223; F. E. Kelley (ed.), Richard Knapwell, *Quaestio disputata de unitate formae*, París, 1982.

[36] El texto del *Correctorium* se encuentra reproducido en la edición que hizo de su refutación Richard Knapwell, en P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes I. Le correctorium Corruptorii "Quare"*, Bibliotèque thomiste 9, Le Saulchoir-Kain, 1927; podemos leer completando tres de estas discusiones de Guillermo que se refieren al *De unitate* en la edición que R. Hissette ha procurado, "Trois articles de la seconde rédaction du Correctorium de Guillaume de la Mare", *RTAM*, 1984 (51), pp. 230-241 (con algunas precisiones sobre la literatura reciente). Sobre este personaje del que al final se sabe tan poca cosa, ver la introducción de H. Kraml (ed.), *Guillelmus de la Mare, Scriptum in primum librum Sententiarum*, Munich, 1989.

[37] G. Fussenegger (ed.), "Definitiones Capituli generalis Argentinae celbrati anno 1282", *AFH*, 1933 (26), pp. 127-140, cf. p. 139: "Generalis minister imponit ministris provincialibus quod non

Este homenaje involuntario hace pensar en el que Juan de Viterbo, futuro arzobispo de Nápoles, hace a Bartolomeo de Capua, como procedente del mismo Gil de Roma: "Hermano Juan, si los hermanos predicadores quisieran, serían ellos los sabios e inteligentes, y nosotros los ignorantes (*idiotas*); (bastaría con) no propagar los escritos del hermano Tomás"[38]. La difusión de este correctorio es un signo evidente de su aceptación: todavía hoy se poseen 12 manuscritos de esta obra de Guillermo, sin contar los otros 16 que han sido transmitidos en la refutación que hizo Knapwell.

En efecto, los dominicos no permanecerán inactivos. El *Correctorium* de Guillermo –que fue rebautizado por ellos con el nombre de *Corruptorium*– no provocó menos de 5 réplicas inmediatas por parte de los hermanos de Tomás. Según la costumbre, nuestra enumeración las distingue por sus *incipit*. La primera en fecharse, hacia 1282-1283, es el *Correctorium Quare* de Ricardo Knapwell, que no tardó en hacer enfurecer a Pecham[39]. Viene a continuación el *Correctorium Sciendum*, que se sitúa próximo al anterior por su fecha (hacia 1283) y lugar de origen, cuyo autor parece ser también un dominico inglés, muy probablemente Roberto de Oxford[40].

El correctorio *Circa* nos lleva a París, cuyo autor es Juan Quidort (o de París), que parece haber conocido a sus dos antecesores ingleses, pero que no terminó su trabajo (se quedó en el artículo 60), y cuya fecha es muy próxima (hacia 1282-1284)[41]. Con el cuarto, el correctorio *Quaestione*, nos desplazamos a Inglaterra; su autor, todavía anónimo, es sin duda también un predicador inglés (algunos piensan en Guillermo de Macclesfield); tampoco él terminó su trabajo, que se quedó en el artículo 31; vecino del correctorio *Quare*, que utiliza a veces,

permittant multiplicari summam fratris Thome nisi apud lectores rationabiliter [al. notabiliter] intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Guillelmi de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos seculares" (cf. *Documenta*, 43, pp. 624-625; Glorieux, *Les premières polémiques*, IX, n. 2; "Non in marginibus positis", *RTAM*, 1948 (15), pp. 182-184.

38 Naples, 83, pp. 383-384; Gil tenía cierto mérito al hablar así pues, como Enrique de Gante o Godofredo de Fontaines, apenas fue evitado por los hermanos de Tomás; piénsese únicamente en los ataques de Roberto de Oxford; remitámonos al precioso estudio de P. Glorieux, "Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années", en *Sapientiae Procerum Amore. Mélanges... J. P. Müller*, Studia Anselmiana 63, Roma, 1974, pp. 225-287; cf. pp. 271-272.

39 La edición se hizo por Glorieux, *Les premières polémiques thomistes*; también Glorieux –y más todavía Pelster que pensaba en Tomás de Sutton– dudó sobre la autoría de *Quare* que en la actualidad es confirmada a partir de los trabajos de Kelley, L. J. Bataillon, *RSPT*, 1991, p. 509.

40 P. Glorieux (ed.), *Le Correctorium Corruptorii 'Sciendum'*, Bibl. Thomiste 31, París, 1956; cf. Roensch, *Early Thomistic School*, pp. 40-42; pp. 223-230.

41 J. P. Müller (ed.), *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris*, Studia Anselmiana 12-13, Roma, 1941.

debe ser un poco posterior[42]. El quinto se debe a Rambert dei Primadizzi (dicho también de Bolonia), entonces presente en Saint-Jacques, quien tampoco terminó (se paró en el artículo 31) y que presenta la particularidad de no responder únicamente a Guillermo de la Mare, sino también a otros autores "de gran renombre" (*qui magni sunt et magni reputantur*), que parecen tratarse de Enrique de Gante, Gil de Roma y Ricardo de Mediavilla[43]. Esta discusión conocerá una última repercusión hacia 1315-1320 bajo la pluma de un hermano menor anónimo que replica a los distintos contradictores de Guillermo de la Mare[44].

Estas refutaciones son signo evidente de una literatura polémica y apologética; se trata ante todo de liberar a Tomás de toda acusación de error dictada contra él: jamás fue condenado por la Iglesia ni por la Universidad, y se esfuerzan tanto en justificar sus posiciones como en refutar las de Guillermo. Haríamos mal en considerar estos escritos como simples obras de circunstancia que ocupan un segundo lugar. Se ha constatado con perspicacia que muestran una autoconciencia especulativa de la especificidad de una escuela naciente frente a otra[45].

En apoyo de esta indicación, podemos anotar que estos trabajos proceden todos de jóvenes dominicos (ninguno es Maestro Regente en el momento en que los escriben); sin duda son más sensibles que sus antepasados a la novedad de las posturas. Si intentamos verificar lo que implica esta constación a propósito del uso de la razón, en el dominio debatido por todos de la eternidad del mundo, llegaremos a detectar en los dominicos, sin apenas esfuerzo, la clara conciencia –muy en la línea de Tomás– de una distinción neta entre los dominios de la fe y de la razón, distinción que se acompaña de una reserva marcada en cuanto a las posibilidades de la razón, que en ningún caso puede demostrar lo que enseña la fe. A la inversa –es Rambert quien lo formula con más acierto– las pretensiones de Guillermo de lograr una verdadera *scientia* de las cosas de la fe es prueba de la intemperancia racionalista.

---

42 J. P. Müller (ed.), *Le Correctorium Corruptiorii 'Quaestione'*, Studia Anselmiana 35, Roma, 1954.

43 J. P. Müller (ed.), *Rambertus de' Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium*, Studi e Testi 108, Città del Vaticano, 1943.

44 Cf. Glorieux, "Pro et contra Thomam", p. 285; como otros ejemplos, podemos citar todavía (con Glorieux, p. 268) algunas listas que tuvieron que circular durante la década 1280-1290 y que subrayan los "Articuli in quibus dissentiunt Bonaventura et Thomas" o incluso los "Articuli in quibus Minores contradicunt Thome in II-II"; esta literatura es casi inagotable.

45 M. D. Jordan, "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics", *Speculum*, 1982 (57), pp. 292-314; además de las constaciones de nuestro texto, encontraremos en este estudio la actualización más reciente sobre este tema.

Jordan nota la profunda ironía de la controversia. Añadamos por nuestra cuenta lo que el lector puede constatar por él mismo: al final es Tomás quien aparece citado en estas réplicas, de forma que es el mismo autor quien se defiende a través de la pluma de sus primeros discípulos. Sin saberlo quizás todavía, habían practicado el programa que más tarde resumirá la célebre fórmula *Thomas suipsius interpres*. La máxima era fecunda –estos inicios son prueba de ello–, pero también padecía de una esclerosis repetitiva cuyos resultados no siempre han sido felices.

Para finalizar con este resumen de las fricciones entre franciscanos y dominicos, no estará de más recordar que no se mantenían únicamente en el plano estrictamente intelectual. Por no decir que el punto de discordia más importante, la comprensión del voto de pobreza, permanecía todavía en el centro del debate. A este respecto, el jefe de filas de los franciscanos espirituales, Pedro Juan Olivi, se encontrará algunos años más tarde (cerca de 1290) entre los adversarios más resueltos de Tomás, como testimonia su comentario a *Mateo*, 10, 9-10[46]. No es necesario en absoluto detenerse en ello para entender que volveremos a encontrar el antiguo campo de batalla en el que antaño se enfrentaron Tomás y Pecham. La diferencia está aquí en que los franciscanos, divididos entre bonaventuristas agustinos y los partidarios de la pobreza total, se encuentran también "en un frente antitomista temible que, hasta el último momento, intentó evitar la penetración de la doctrina tomista y la canonización del Doctor Común"[47].

En apoyo de esta constatación, podemos indicar que esta lucha encontrará eco en el proceso de Nápoles: muchos testigos afirmarán haber visto en sueños a san Agustín que les decía que no únicamente la enseñanza de Tomás era conforme a la suya, sino que era superior en santidad a causa de su virginidad. Tampoco da igual que los elogios más vivos de la doctrina de Tomás estén en boca de dos Eremitas de san Agustín. Ya hemos mencionado el de Gil de Roma; pero Juan de Viterbo nos cuenta su intención de no temer situar a Tomás a la misma altura que san Pablo y san Agustín y afirma que no habrá sucesor suyo hasta el fin de los tiempos, pues encontramos en sus escritos *communis veritas, communis claritas, communis illuminatio, communis ordo et doctrina*[48].

---

[46] M. Th. D'Alverny, "Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi", en *Commemorative Studies*, II, pp. 179-218.

[47] A. Vauchez, "Les canonisations de S. Thomas et S. Bonaventure; pourquoi deux siècles d'écart?", en *1274-Année-charnière. Mutations et continuités* (Colloques internationaux du CNRS 558), París, 1977, pp. 753-767, cf. p. 760.

[48] Naples, 66, pp. 356-357; 67, pp. 358-383, pp. 383-384.

4. La defensa de Tomás por la orden dominicana

Frente a los ataques tan masivos procedentes del exterior, podríamos imaginar que los hermanos de Tomás cerraron filas para defender también masivamente su memoria. La realidad tiene más matices. Es cierto que los Capítulos Generales empezaron muy pronto a conmoverse por el descrédito que amenazaba a la Orden si dejaban que se empañara la memoria del hermano Tomás. Aunque el Capítulo que se abrió en Burdeos el 16 de mayo de 1277 (dos meses después de la condena de Tempier), guarda todavía un prudente silencio (el tiempo necesario sin duda para que Juan de Vercelli preparara su estrategia), el que se celebró en Milán un año después, en 1278, interviene vigorosamente y despacha dos enviados especiales a Inglaterra con la misión de interrogar al respecto *a los hermanos* que se permiten criticar los escritos de Tomás de Aquino, y castigarles en consecuencia[49]. Los historiadores constatan oportunamente que Roberto Kilwardby, nombrado cardenal, había dejado Oxford desde el anterior 12 de marzo; tuvo que dejar allí a los partidarios que no compartían las ideas tomistas de Hothum y Knapwell.

Todavía en el año siguiente, 1279, el Capítulo General celebrado en París interviene en el mismo sentido: "Teniendo en cuenta que el hermano Tomás de Aquino, este hombre venerable del que hay que celebrar su memoria, ha honrado en mucho a nuestra Orden por su vida y obra dignas de alabanza, no podemos de forma alguna permitir que le traten, a él y a sus escritos, de forma irreverente e indecente, aunque piensen distinto de él. Instamos a los priores provinciales y conventuales, a sus vicarios y todos los visitantes que castiguen severamente y sin tardanza a quienes falten en este punto"[50].

Como vemos, la posición de la Orden es todavía comedida: podemos pensar que no se podría faltar al respeto al hermano Tomás. El Capítulo de París en 1286 llegará mucho más lejos: "Prescribimos y ordenamos estrictamente que todos y cada uno de los hermanos se apliquen eficazmente en promover la doctrina del venerable Maestro el hermano Tomás de Aquino de venerada memoria, al menos a título de opinión defendible. Si alguien intenta enseñar formalmente (*assertive*) lo contrario –ya sea maestro o bachiller, lector, prior u otro, e incluso si piensa de forma contraria– que sea suspendido *ipso facto* de su

---

[49] *MOPH*, 3, p. 199: "Iniungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Vigorosi lectori Montipessulani, quod cum festinacione vadant ad Angliam inquisituri diligenter super facto fratrum, qui in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino, quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris, qui quos culpabiles invenerint in predictis, puniendi, extra provinciam emittendi, et omni officio privandi, plenam habenat potestatem".

[50] *MOPH*, 3, p. 204.

propio oficio y de los privilegios de la Orden hasta que sea restablecido por el Maestro de la Orden o el Capítulo General"[51].

El Capítulo de Zaragoza, en 1309, hará una recomendación parecida, también muy fuerte, y tomará una medida elocuente: si bien permite a los hermanos del extranjero vender sus libros en caso de necesidad, es a excepción de la Biblia y las obras de Tomás[52]. Toda una serie de Capítulos intervendrán en este sentido hasta la canonización para recomendar el estudio de su doctrina, que es generalmente considerada como *sanior et communior*; pero se habla todavía, una y otra vez, de aquellos que no se conforman con estas recomendaciones (Metz, 1313; Londres, 1314; Bolonia, 1315; Rouen, 1320); en 1322, en Viena, el Capítulo adopta para la Orden el *Oficio del Santo Sacramento* compuesto por Tomás; el de Burdeos, en 1324, le da por fin el título de santo y prescribe la celebración de su fiesta litúrgica en toda la Orden el 7 de marzo, día aniversario de su muerte –y de la célebre condena de 1277[53]–.

5. Discípulos y hermanos

Los fuertes términos que se repitieron en los Capítulos Generales podrían dar la impresión de que todos los teólogos de la Orden habían reconocido sin problemas la doctrina de Tomás. Pero esto no fue así en modo alguno. Sin volver al caso ejemplar de Kilwardby, hay que recordar las primeras intervenciones de los Capítulos, dirigidas a imponer silencio a los detractores demasiado virulentos; no desaparecieron todos.

El más célebre es Durando de San Porciano que, desde la lectura de las *Sentencias* (1307-1308), se afirma como adversario resuelto. Sólo se le autorizó a presentarse a la licencia con la condición de que prometiera revisar y corregir su *Comentario*; a ello se dedicó probablemente durante el año 1312-1313, fecha en la que da su curso en Saint-Jacques. Como respuesta a su enseñanza contestaria, el capítulo de Metz en 1313 recomienda una vez más la doctrina de

---

[51] *MOPH*, 3, p. 233; en 1287, el año siguiente, el Capítulo General de los Eremitas de san Agustín tomará (¿por imitación?) una medida exactamente igual al canonizar en términos más fuertes todavía la doctrina de Gil de Roma (*Chartul.*, II, n. 542, p. 12); rehabilitado dos años antes, cuando éste contaba exactamente 40 años.

[52] *MOPH*, 4, pp. 38 y 40 (=*Documenta*, 50, pp. 655-656, que habla de Colonia por error).

[53] *MOPH*, 4, pp. 64-65, 72, 81, 123, 138, 151 (=*Documenta*, 50, pp. 656-660); se han analizado y comentado de nuevo el conjunto de los textos de los capítulos en una traducción inglesa realizada por M. Burbach, "Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas", *MS*, 1942 (4), pp. 139-158.

Tomás e instituye una Comisión de 12 miembros bajo la presidencia de Hervé Nédellec para examinar la obra de Durand. Pedro de la Palud y Juan de Nápoles fueron encargados especialmente de examinar con detalle el Comentario de Durando, y sacan de él 93 proposiciones cargadas de censura (herética, errónea, etc.).

Durando, antiguo maestro del Sacré Palais cuando la Comisión finalizó su trabajo, replicó a través de las *Excusationes* que fueron de nuevo sometidas al único examen de Hervé Nédellec, y éste continuó la polémica contra Durando hasta que este último fue nombrado obispo de Limoux en 1317 y el mismo Hervé fue Maestro General en 1318; pero Pedro de la Palaud y Juan de Nápoles habían publicado en 1316-1317 una lista de 235 artículos que, dirigida a los lectores de Tomás, señalan los puntos sobre los que Durando se desvía de la doctrina del Maestro[54]. Durando no se encontraba, por consiguiente, solo (seguía aquí a su maestro, Juan de Metz, que estuvo relacionado igualmente con Hervé Nédellec[55]); y también otros personajes de menor importancia fueron llamados al orden por los Capítulos Provinciales[56].

Sólo estos casos bastarían para poner en tela de juicio la unanimidad que en apariencia presentan los enunciados de los Capítulos Generales. Sin querer ser exhaustivos, hay que recordar algo de la diversidad que será una de las riquezas de la orden dominicana. Hay que decirlo: aunque sea inevitable presentar brevemente la literatura de las *correctoria* en el marco de este relato, es importante no cometer un error de perspectiva irreparable, reduciendo la prodigiosa vitalidad intelectual de esta época a la vivacidad de esta controversia.

En la estela inmediata de Tomás, hubo en primer lugar fieles lectores que se dieron cuenta que el maestro no había dicho siempre la misma cosa ni tampoco de la misma manera, y que se preocuparon de armonizar esta diversidad, creando así lo que se ha denominado en la literatura: "mejor dicho". Como lo resume muy bien Glorieux: "Su fin es diametralmente opuesto al de Guillermo de la Mare. Éste último quería armar a los lectores franciscanos contra las doctrinas juzgadas erróneas o peligrosas de santo Tomás. La lista de los 'mejor

---

[54] Cf. J. Koch, "Die Verteidigung der Theologie des hl. Tomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. Pr.", en *Xenia Thomistica,* III, pp. 327-362; *Durandus de S. Porciano O. P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert,* BGPTM 36/1, Münster i W., 1927; cf. un breve recuerdo de los hechos en Glorieux, "Pro et contra Thomam", pp. 278-284; literatura completa en Käppeli, *Scriptores,* I, p. 340.

[55] Cf. Glorieux, "Pro et contra Thomam", p. 284.

[56] En 1315, en Arezzo, el Capítulo de la Provincia Romana infligió una penitencia al hermano Hubert Guidi, culpable de haber criticado la doctrina del hermano Tomás de Aquino (*MOPH,* 20, p. 197; *Documenta,* 51, p. 661); en 1316, en Orthez, el Capítulo de la Provincia de Toulouse prohíbe separarse de Tomás (*Documenta,* 52, p. 662).

dicho' se propone, por el contrario, ayudar a los dominicos a entender y utilizar mejor los escritos de santo Tomás, en particular su *Comentario a las Sentencias*... (al mostrar), en la Orden, las mejoras realizadas por santo Tomás en su *Suma*... (para) iluminar los progresos de su pensamiento"[57].

Ya hemos mencionado los "artículos en los que el hermano Tomás es mejor en la *Suma* que en las *Sentencias*"[58]. El autor no tiene como fin cogerlo en flagrante delito de contradicción, sino marcar el dinamismo de su pensamiento y progreso. La *Concordancia Volens complecti* será continuación, unos años más tarde (hacia 1290-1300), de esta obra, que lleva la empresa, más allá de la *Suma*, al *Contra Gentiles*, las *Cuestiones disputadas* y los *Quodlibetos*, y a otras obras, como los comentarios sobre los Romanos y Aristóteles. El número de los artículos considerados pasa de 32 a 41 y el punto de vista es un poco diferente, pues ya no se trata de mostrar los pasajes *melius dixit*, sino de armonizar las contradicciones aparentes, y por ello el título será: "*Aliter* dixit in *Summa* quam in *Scriptis*". La obra conocerá hasta diez revisiones más o menos considerables[59]. Sin enumerar toda la lista de estos trabajos, podemos señalar todavía en la proximidad inmediata de los *Articuli* (hacia 1280) el *De concordantiis in seipsum* (¿de Tomás Sutton?) donde, a través de un procedimiento literario tomado de las *Retractationes* de san Agustín, el autor hace hablar directamente al mismo Tomás para disipar las aparentes contradicciones que pudieran aparecer en sus escritos[60].

Sin querer ser peyorativo, hay en ello menos discípulos que epígonos; Tomás tuvo otros discípulos y otros contradictores también, entre sus propios hermanos dominicos, como también ha habido entre ellos autores cuyas obras se han desarrollado independientemente de la suya. Todo ello lo encontramos en lo que llamamos escuela renana o la escolástica dominicana alemana[61]. Es

---

57 Glorieux, "Pro et contra Thomam", p. 267.

58 Cf. nota 42, capítulo III, con el artículo de Gauthier, "Les Articuli in quibus".

59 Cf. Glorieux, "Pro et contra Thomam", p. 275, y Gauthier, "Les Articuli in quibus", para la edición de textos.

60 Editado entre los opúsculos de Tomás: Vivès, t. 28, pp. 560-574; cf. P. Mandonnet, "Premiers travaux de polémique thomiste", *RSPT*, 1913 (7), pp. 46-70; pp. 245-262, cf. pp. 252-255.

61 Veremos las dudas suscitadas con relación a estas denominaciones en A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, París, 1984, pp. 9-23, en donde encontraremos también lo más esencial concerniente a pensadores muy poco conocidos por el público francófono; también *Albert le Grand et la philosophie*, París, 1990, pp. 21-36 y passim, sobre la influencia de Alberto. Encontraremos también indicaciones a este respecto en los trabajos del decimosegundo coloquio de los colaboradores del *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi* que se celebró en Friburgo (Suiza) en octubre de 1984: "Albert der Grosse und die deutsche Dominikaner schule. Philosophische Aspekte", en *FZPT*, 1985 (32), pp. 3-271.

cada vez más importante decir a este respecto algunas palabras que han quedado fuera del panorama, por otro lado, excelente de Glorieux.

Tomás no permaneció tanto tiempo en Colonia –y en esta época no era más que un principiante– como para que su influencia hubiera podido establecerse tan sólidamente como la del maestro Alberto. En revancha, el neoplatonismo de este último, marcado por Avicenna y el Pseudo Dionisio, tuvo descendencia, y aunque no podemos mantener que toda la escuela de Colonia sea albertina, si es cierto que la influencia de Tomás es menor aquí que en París. De hecho, podemos asegurar sin duda que el neoplatonismo de esta escuela es una herencia de Alberto Magno, y que el tomismo se alejará de él progresivamente.

El más conocido ciertamente entre estos pensadores es el maestro Eckhart, bachiller y maestro en París durante la época de las controversias más agudas con los franciscanos; sin ser tomista, defendió al menos algunas tesis de Tomás sobre la visión beatífica[62]. Entre los discípulos propiamente dichos, hay que mencionar a Juan de Friburgo, del que hemos hablado alguna que otra vez, Juan y Gerardo de Sterngassen, Juan Picard de Lichtenberg ("sin duda el representante más eminente de todo el tomismo colonés", asegura de Libera), Henri de Lübeck y Nicolás de Estrasburgo.

Éste último es el autor de una *Suma*, sin valor científico propio a decir verdad, pero que se inspira sobre todo en Tomás y en Alberto (y en otros diversos autores, como Gil de Roma y Hervé Nédellec), y del que Ruedi Imbach valoró su gran interés para la historia del pensamiento en esta época[63]. Sumiso a la aprobación del Maestro de la Orden, parece haber estado redactada con el objetivo de responder a las condenas de los Capítulos Generales y de que sirviera de manual para el uso de los hermanos en formación; y es interesante constatar que los autores que la obra reclama para sí son todos extraños a la naciente escuela de Colonia. Totalmente ignorado por Glorieux en su *Pro et contra Thomam*, entra por tanto como miembro de pleno derecho en esta gran perspectiva de clarificación que ha provocado tantas posiciones contradictorias en el "después de Tomás".

Con Nicolás nos encontramos ya a principios del segundo cuarto del siglo XIV. Más próximo en el tiempo (fue Maestro Regente en París probablemente

---

62 Para las relaciones entre Eckhart y Tomás, cf. R. Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Studia Friburgensia, N. F. 53, Friburgo (Suiza), 1976.

63 R. Imbach y U. Lindblad, "Compilatio rudis ac pueriis. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Strassburg und seiner Summa", *FZPT*, 1985 (32), pp. 155-233. Las notas introductorias que resumimos a pie de página están acompañadas de muchos apéndices que ofrecen, entre otras cosas, el plan de la *Suma* de Nicolás, así como los extractos que hacen evidentes las fuentes utilizadas.

entre 1296 y 1298) y entre los adversarios, el más eminente es sin duda alguna Thierry de Friburgo, precursor ignorado de la filosofía moderna en su descubrimiento de la subjetividad[64]. Es también el más virulento de los antitomistas, y no hace nada para ocultarlo, de tal suerte que se pueden identificar muy bien los numerosos puntos en los que manifiesta su desacuerdo: sobre la distinción real entre el ser y la esencia, junto con la doctrina del intelecto, y en particular sobre la visión beatífica. A propósito de la Eucaristía, critica sin rodeos la teoría de los accidentes realizada por Tomás, pero critica igualmente su teoría de la individuación por la materia o su angeología. A menudo acumula calificaciones despreciativas: no solamente sitúa a Tomás o a sus discípulos entre los *communiter loquentes*, sino que su doctrina le parece "elemental", "ridícula", "falsa" e incluso "sofisticada"[65]. En estas condiciones, podemos sorprendernos con razón de que Thierry no haya sido objeto de las mismas "atenciones" que mereció Durando de San Porciano. En todo caso es cierto que apenas se le puede leer y sobre todo comprender abstrayéndose de estos conflictos internos de la Orden dominicana.

Entre los indiferentes, podemos mencionar a Ulrico de Estrasburgo, que fue condiscípulo de Tomás en la escuela de Alberto en 1248 y que es su contemporáneo, casi desde su nacimiento hasta su muerte. Su *De Summo Bono* se inspira sobre todo en el maestro común y parece ignorar por completo la obra de Tomás[66]. Antiguamente Grabmann dio a conocer la mayor parte de estos nombres[67], pero el número de estudios con relación a este tema no para de

---

64 Además del capítulo que A. de Libera le consagra (*La mystique rhéname*, pp. 163-229), veremos sobre todo el importante estudio de R. Imbach, "Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O. P.", *FZPT*, 1979 (26), pp. 369-425 y, en francés, el estudio más breve pero esclarecedor: "Prétendue primauté de l'être sur le connaître allemande", en *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Études de Phil. méd. 65, París, 1991, pp. 121-132. Veremos también el capítulo que se refiere a Thierry en el libro de F. X. Futallaz, *La connaissance de soi au XIII siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Études de Phil. médiévale 67, París, 1991, bello ejemplo de enfoque renovado de la literatura de esta época.

65 Cf. R. Imbach, "Gravis iactura", pp. 386-391.

66 Cf. A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, pp. 99-162; "Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand", *FZPT*, 1985 (32), pp. 105-136.

67 M. Grabmann, "Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanordens", en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, pp. 392-431 (procedente de *Xenia Thomistica*, III, pp. 189-231). Remitámonos también al precioso *status quaestionis* dirigido por R. Imbach, "(Néo)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande", *Rev. theol. phil.*, 1978 (110), pp. 427-448, que pone al día la bibliografía del estudio de Grabmann y aumenta sensiblemente las perspectivas.

crecer desde que la publicación de sus textos –inéditos todavía hasta hace poco– los hace más accesibles[68].

En ningún sitio se conoce por lo demás una escuela tan típica como la de Colonia; pero haríamos mal en pensar que otros países se privaron de representantes intelectuales de calidad. Además de los autores ingleses que ya nos hemos encontrado[69], hay que recordar la existencia de muchos otros procedentes de distintas regiones de la Francia de entonces: sin adentrarnos mucho más lejos que a principios del siglo XIV, a Juan Quidort, Gil de Lessines y Hervé Nédellec, ya mencionados, hay que añadir a Bernardo de la Treille (o de Trilia), Pedro de Alvernia (no dominico, antiguo alumno de Enrique de Gante y de Godofredo de Fontaines, que completó el comentario sobre la *Política*) y Bernardo de Alvernia (o de Gannat) que se opuso vigorosamente a Enrique de Gante y a Godofredo de Fontaines[70].

Entre los italianos, ya conocemos a Tolomeo de Lucca, que no sólo escribió la *Historia ecclesiástica*, sino también otras muchas cosas, y sin duda completó el *De regno*; ya nos hemos encontrado a Romano de Roma, autor de una réplica a Guillermo de la Mare; pronto encontraremos a Juan de Nápoles, que trabajó en la canonización[71]; pero hay que mencionar sobre todo a Remigio de Florencia (Remigio dei Girolami) que es uno de los más conocidos debido a su doble cualidad de "discípulo de santo Tomás y maestro de Dante"[72]. Hay que

---

68 A falta de poder recordar aquí esta literatura, hay que mencionar al menos la empresa del *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi*, bajo la dirección de K. Flasch y L. Sturlese, que ha publicado ya muchos de estos textos; la edición no se ha terminado, pero los cuatro tomos de las *Opera omnia* de Thierry de Friburgo ya han aparecido.

69 En una época un poco más tardía, habría que añadir a Tomás de Wylton, maestro secular, regente en París de 1312 a 1323, que será el gran defensor de Tomás contra Juan Duns Escoto: Glorieux, "Pro et contra", pp. 281-283.

70 Encontraremos una primera orientación sobre cada uno de ellos en F. J. Roensch, *Early Thomistic School*, pp. 84-117; podremos completarlo con las indicaciones bibliográficas de Käppeli sobre cada autor.

71 Veremos una primera orientación en el estudio de M. Grabmann, "Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts", *Mittelalterliches Geistesleben*, I, pp. 332-391; las noticias de Käppeli sobre cada autor permitirán continuar la investigación.

72 Se reconoce el título del estudio que ha consagrado M. Grabmann (ver nota anterior); Remigio ha seguido ciertamente los cursos de Tomás a partir de la segunda enseñanza parisina, pero es menos cierto que haya tenido a Dante entre sus propios alumnos aunque esto no sea del todo imposible; veremos a este respecto las maravillosos trabajos de E. Panella, "Per lo studio di fra Remigio dei Girolami (+1319). Contra falsos professores ecclesiae", *Memorie Domenicane*, N. S., 1979 (10), pp. 11-313, cf. pp. 191-192 (Tomás), p. 212 (Dante); "Un' introduzione alla filosofia in uno *studium* dei frati Predicatori del XIII secolo. Diuisio scientie di Remigio dei Girolami", *Memoire Domenicane*, N. S., 1981 (12), pp. 27-126.

pensar que los discípulos de Tomás en Italia fueron lo bastante numerosos y entusiastas como para grangearse una reprimenda del Capítulo de Perusia en 1308; habían osado tomar la *Suma* como libro base para sus enseñanzas; les fue firmemente prescrito atenerse a las *Sentencias*[73].

Ya que estamos en Italia, tiene cierto interés saber que aunque Tomás no encontró discipulos entre los pensadores judíos de la época, discípulos en el sentido propio de la palabra, sí al menos una influencia inesperada. Podemos citar a este respecto a Hillel de Verona, que ha podido designarse como "el primer tomista judío", quien tradujo la primera parte del *De unitate intellectus*, apenas veinte años después de su aparición y adoptó la posición de Tomás sobre la inmortalidad del alma individual, no temiendo saludarle como "el Maimónides de su época, capaz incluso de responder a las cuestiones que el maestro había dejado pendientes"[74]. En la siguiente generación, a principios del siglo XIV, podemos mencionar todavía a Jehudah ben Daniel Romano, que tradujo al hebreo toda una serie de "piezas elegidas" de los escolásticos de su tiempo –Alberto Magno y Gil de Roma especialmente– pero sobre todo de Tomás de Aquino, del que reproduce 38 extractos de distintas obras (sobre todo de las dos *Sumas* y del *Super de Causis*)[75].

* * *

Esperamos que este cuadro del tiempo inmediatamente posterior a Tomás no sea demasiado incompleto, al ser nuestro propósito haber señalado algunos nombres. El joven investigador medieval que lea estas líneas –tomista o no– debe saber que la edición de los nuevos textos, así como la lectura renovada de los que ya son conocidos, guardan todavía felices sorpresas y que el campo abierto a la investigación sigue siendo inmenso[76].

---

73 *MOPH*, 20, p. 169.

74 A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, pp. 325-326, y nota 11, pp. 394-395; sobre Hillel, veremos a C. Sirat, *La philosophie juive médiévale en terre de chrétienté*, París, 1988, pp. 83-84.

75 Cf. G. Sermoneta, "Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de saint Thomas", en *Hommage à Georges Vajda. Études d'histoire et de pensée juives*, G. Nahon y C. Touati (ed.), Lovaina, 1980, pp. 235-262; "Pour une histoire du thomiste juif", en *Aquinas and his Time*, pp. 130-135; C. Sirat, *La philosophie juive*, pp. 84-86.

76 Podremos ponernos al corriente de los campos de investigación y de la literatura correspondiente gracias al útil extracto bibliográfico de C. Viola, "L'Ecole thomiste au Moyen Age", en G. Floistan (ed.), *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, t. 6/1, *Philosophie et sciencie au Moyen Age*, Dordrecht, Boston, Londres, 1990, pp. 345-377.

XVI

EPÍLOGO
LA CANONIZACIÓN EN AVIGNON

Ahora es necesario considerar la última etapa de esta historia. Mientras los discípulos y los adversarios se enfrentan, había otras fuerzas –a veces coincidentes– que se ocupaban no sólo de lo intelectual, sino del hombre de Dios. No será, pues, sorprendente, ver juntas en estas últimas páginas cosas tan heterogéneas en apariencia como una literatura de polémica y una bula de canonización, una apología de la santidad de Tomás y la acusación dirigida al papado de Avignon de haber canonizado en su persona a un homicida de su hermano.

1. Unas gestiones bien hechas

El mismo Juan XXII inició el proceso de canonización. Juan Duèse, elegido Papa el 7 de agosto de 1316, quiso demostrar su agradecimiento a la Orden dominicana, que había amparado el cónclave en Lyon durante dos años, canonizando a uno de sus miembros. Raimundo de Peñafort, antes propuesto por el rey de Aragón, no fue considerado por el nuevo Papa, cuyas simpatías se dirigían más bien hacia la casa de Anjou[1]. Admirador de Tomás, había comprado en 1317 a varios proveedores toda una serie de sus obras, cuya lista y precios todavía se conservan[2]; también se ha encontrado en la Biblioteca

[1] A. Walz, "Papst Johannes XXII, und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten", en *Commemorative Studies,* I, pp. 29-47; cf. p. 36; "Historia canonizationis sancti Thomae de Aquino", *Xenia thomistica,* III, pp. 105-172; cf. pp. 118-122; L. V. Gerulaitis, "The Canonization of Saint Thomas Aquinas", *Vivarium,* 1967 (5), pp. 25-46.

[2] *Documenta,* 54, pp. 664-666.

vaticana una serie de 14 bellos volúmenes copiados por él entre 1316 y 1324, y las anotaciones de su puño y letra son prueba del uso que hizo de ellos[3].

Por lo que respecta a los dominicos, la iniciativa procede de la Provincia de Sicilia (independiente de la Provincia Romana desde 1294), cuyo Capítulo reunido en Gaeta, sin duda en septiembre de 1317, encarga a Guillermo de Tocco, entonces prior del convento de Benevento, y a Roberto de Benevento, su *socius*, promover la canonización[4]. Diversos indicios permiten pensar que Tocco se dedica desde hace tiempo a recoger documentos y recuerdos de la familia de Aquino; también le vemos en Salerno en 1316, con el hermano Tomás de Aversa, en casa del conde de Marsico que es el hijo de Teodora, la segunda hermana del hermano Tomás de Aquino[5]. Lo volverá a ver en los Abruzos en noviembre de 1317, donde volverá a encontrar también, en febrero de 1318, a la vieja dama Catalina de Morra –hija de María, la tercera hermana del santo– que le trasmite recuerdos que decía tener de su abuela Teodora, la misma madre de Tomás[6].

Tocco era evidentemente conocido por esta actividad de encuestador, y Bartolomeo de Capua asegura que se apresuró a transmitirle un dato que había sabido por Juan del Giudice; el mismo Guillermo cuenta que sabía algunas cosas por Tolomeo de Lucca[7]. También sabemos que se trasladó a Fossanova donde, antes de la apertura del proceso de Nápoles, pasó cuatro meses (desde la octava de Pascua hasta el 15 ó 17 de julio), interrogando a los testigos sobre los últimos días de Tomás y a los beneficiarios de las distintas curaciones[8].

Él mismo cuenta cómo fue a Avignon y fue recibido por el Papa en el mes de agosto de 1318; es portador de una primera lista de milagros realizados por intercesión de Tomás, de una carta de los grandes del reino de Sicilia que

---

3 A. Dondaine, "La Collection des oeuvres de saint Thomas dite de Jean XXII et Jaquet Maci", *Scriptorium*, 1975 (29), pp. 127-152 (con planchas); cf. pp. 127-128 con bibliografía.

4 Tocco, milagro 10, p. 147, recuerda la misión recibida cuando introduce un milagro del que se benefició en un viaje por mar hacia la Curia, entonces en Avignon. Tocco es todavía prior en 1319 cuando tiene lugar su deposición en el proceso de canonización (Naples, 58, p. 345).

5 *Ystoria*, 70, pp. 408-410 (Tocco, 70, p. 144), y Naples, 95, pp. 402-404 (testimonio de Tomás de Aversa, lo que permite fechar el relato de Tocco). *Ystoria*, 37, pp. 317-320 (Tocco, 37, pp. 110-111); cf. Le Brun Gouanvic, *Introduction* a *Ystoria*, pp. 6 ss.; P. Mandonnet, "La canonisation de saint Thomas d'Aquin 1317-1323", en *Mélanges Thomistes*, Bibl. thom. 3, París, 1923, pp. 1-48; cf. 21-25.

6 Naples, 60 y 62, pp. 347-348 y pp. 350-351.

7 Naples, 79, p. 378; 60, pp. 347-348.

8 Naples, 73-75, pp. 351-355; Tocco, milagro 13, p. 149.

pedían su canonización, y de una primera redacción de su *Ystoria*[9]. Después de que Tocco expusiera su misión al consistorio de los cardenales a petición del Papa, éste último introdujo oficialmente la causa el 13 de septiembre de 1318 y encargó a tres delegados que realizaran la primera encuesta[10]. Ésta tuvo lugar en Nápoles del 21 de julio al 18 de septiembre de 1319; permitió poder escuchar a 42 testigos, de los cuales 16 –ya los conocemos– habían conocido personalmente al santo. Tocco estuvo presente en Nápoles durante todo el proceso, disfrutando al contar cada testimonio y anotar sus recuerdos, completando así la encuesta que había realizado en la región de Fossanova.

A finales de 1320 o desde principios de 1321, Tocco, siempre acompañado de Roberto de Benevento, se encuentra de nuevo en Avignon con otra colección de milagros ocurridos en Fossanova. El último estado del texto –tal y como pudo restablecer Claire Le Brun Gouanvic– nos muestra que este nuevo conjunto de milagros es el resultado de una encuesta realizada a su regreso de Nápoles por el obispo de Viterbo[11]. Como no estuvo acompañado del arzobispo de Nápoles, su coasesor, la forma canónica no fue estrictamente observada. El Papa ordena, pues, una segunda encuesta oficial el 1 de junio de 1321, y nombra a tres nuevos delegados para realizarla: Pedro Ferri, obispo de Anagni, Andrés, obispo de Terracina, y Pandolfo Savelli, el notario pontificio designado para el primer proceso, pero que no pudo asistir a él[12]. Este nuevo procedimiento se desarrollará en Fossanova del 10 al 20 de noviembre de 1321; permite escuchar a 112 personas pero, al estar consagrado únicamente a los *miracula post mortem*, no aporta ningún detalle nuevo a la bibliografía de Tomás. Tocco, debido a lo avanzada de su edad, debe renunciar a llevar el informe al Papa; fue sustituido en esta segunda fase del asunto por Juan de Nápoles, otro fiel a Tomás, quien había empezado su enseñanza algunos años antes en París, y continuó en Nápoles desde el otoño de 1317[13]. No podrá reunirse en Avignon

---

9 Tocco, milagro 12, pp. 148-149; cf. Naples, 60, p. 348, lo que permite precisar la fecha; en su cuarta redacción, Tocco ha situado antes del relato de su recepción por el Papa, un milagro del que se benefició su compañero (*Ystoria*, 9).

10 Naples, 3, pp. 269-271; los tres delegados eran el arzobispo de Nápoles, Humberto, el obispo de Viterbo, Ángel, y el notario pontificio Pandolfo de Savelli; éste no pudo estar presente por razones desconocidas, por lo que los otros dos llevarán solos el proceso; Tocco habría deseado que fuera en Fossanova (esperaban allí los delegados), pero, al no poder desplazarse el arzobispo, las audiencias tuvieron lugar en Nápoles; cf. Mandonnet, "La Canonisation", pp. 28-29.

11 Cf. *Introduction* a*Ystoria*, pp. 13 ss.

12 Fossanova, III, pp. 412-415.

13 Giovanni Regina, más conocido con el nombre de Juan de Nápoles, comenzó la enseñanza de las *Sentencias* en París probablemente en el otoño de 1309; recibió la licencia en noviembre de 1315 y fue Maestro Regente los dos años siguientes; después de la muerte de Hervé Nédellec (1323), debía ser uno de los teólogos más influyentes después de Juan XXII; cf. T. Käppeli, "Note

con ocasión de la ceremonia, y será el hermano Pedro Cantier quien pronunciará el discurso que había preparado[14]. Pero según Le Brun Gouanvic, Tocco continuó trabajando en ultimar su texto hasta después de la canonización (cuenta cómo conoció la noticia mientras se encontraba en Nápoles), al menos hasta el mes de agosto de 1323[15].

Los dos relatos de las festividades que tuvieron lugar en Avignon, así como la bula de canonización, permiten constatar en este proceso y en su finalización un importante concurso de causalidades convergentes[16].

El movimiento espontáneo de culto de los primeros días fue muy pronto sustituido por la concentración de la Orden dominicana sobre la doctrina de Tomás. No pareció mal identificar con ello a algunas individualidades recientemente mencionadas (así lo demuestra una abundante literatura). A esto se añade el apoyo de tres cardenales dominicos (Nicolás Alberti, Nicolás de Fréauville y Guillermo Pedro Godin) y del Procurador General de la Orden en Avignon, Bernardo Gui, al que secundó eficazmente Tocco, quien muy pronto volverá a redactar la biografía a su modo. En cuanto a los correspondientes gastos, se cubrieron con la contribución de un florín por convento, decretado por el Capítulo General de Rouen, en 1320[17].

A esto ha de añadirse todavía el apoyo prestado por la nobleza siciliana, que se veía exaltada en uno de los suyos. André Vauchez ha señalado con acierto la presencia en Tocco de un lugar común hagiográfico altamente significativo en el presente caso: "(Tomás fue) predestinado a la santidad por la nobleza de sus antepasados"[18]. Todo un capítulo de la *Ystoria* insiste reiteradamente en este asunto y menciona explícitamente a Teodora, la hermana de Tomás, y a su hijo Tomás, el conde de Marsico. Al obtener del abad de Fossanova en 1288 una reliquia insignia (un brazo), Teodora satisfizo sin duda su devoción personal, pero como en 1309 la envía al convento dominico de Salerno, donde pronto tendrán lugar distintos milagros, contribuyó eficazmente a la difusión de su

---

sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli, I. Gioovanni Regina di Napoli", *AFP*, 1940 (10), pp. 48-71; T. Turley, "An Unnoticed Quaestio of Giovanni Regina di Napoli", *AFP*, 1984 (54), pp. 281-291.

14 *Fontes*, p. 514.

15 *Introduction* a *Ystoria*, pp. 18 y 162-164.

16 *Fontes*, pp. 511-518: los dos relatos –uno anónimo y otro de un dominico, el hermano Bentius– se reproducen en paralelo; el segundo añade valiosos datos complementarios al primero. Encontraremos la bula de canonización en *Fontes*, pp. 519-530, o en *Xenia Thomistica*, III, pp. 173-188.

17 *MOPH*, 4, p. 123.

18 *Ystoria*, 37, pp. 317-319 (Tocco, 37, pp. 110-111); cf. Vauchez, "Les canonisations", p. 756; *La sainteté en Occident*, pp. 209-215.

culto[19]. También es posible, por otro lado, que el conde de Marsico y su prima Catalina no reservaran únicamente para Tocco la exclusividad de sus recuerdos. Además, recordémoslo, el proceso de Nápoles permitió a algunos laicos que ofrecieran sus testimonios sobre la proyección de Tomás "entre los grandes y las letras" –digamos la aristocracia intelectual–, pero no únicamente, ya que "incluso los laicos poco instruidos intentan procurarse sus escritos", pues cada uno puede instruirse según sus capacidades[20]. La voluntad política del rey Roberto que, presente en la canonización, se felicitó por la postura que había tomado en este feliz desenlace, estaba muy apoyado por un verdadero movimiento de opinión pública[21].

2. La canonización y sus consecuencias

La determinación final procede evidentemente de Juan XXII; fue él quien proclamó la canonización el 18 de julio de 1323 y quien exaltó los 300 milagros del nuevo santo. Se atribuyen al Papa unas palabras célebres que parecen que no fueron pronunciadas por él: "Tantos milagros como artículos" (*et quod tot fecerat miracula quot scripserat articulos*)[22]. De hecho, es un poco sorprendente que la bula *Redemptionem misit* no sea más explícita sobre la obra intelectual de Tomás. El texto menciona sin duda la calidad del maestro en *sacra pagina* y su enseñanza; pero hay que recordar que la dimensión intelectual de la santidad no había sido hasta entonces casi tomada en cuenta para apreciar como es debido la alusión de Juan XXII, que indicaba su consagración al estudio y la atención que prestaba a través de la oración a la enseñanza, entre los motivos de su canonización[23]. Sabemos, por otro lado, que el Papa hizo examinar su doctrina y

---

19 *Ystoria*, 68 y 70, pp. 402 y 408 (Tocco, 68 y 70, pp. 141 y 144); Naples, 95, p. 402.

20 Naples, 84, p. 385: la santidad de Tomás es de notoriedad pública "specialiter apud magnates, bonos et litteratos viros"; Naples, 83, "quilibet *secundum modulum cogitationis* seu capacitatis potest facile capere fructum ex scriptis eiusdem, et propterea *etiam layci et parum intelligentes querunt et appettunt ipsa scripta habere*".

21 Según el relato anónimo de la canonización (*Fontes*, p. 517), cuando los hermanos dominicos le agradecieron su perseverante trabajo en este asunto (*qui fideliter laboraverat in facto sancti Thome*), el rey respondió: "Nos ita efficaciter laboravimus et laborase voluimus..."; algunas indicaciones sobre su discurso de la víspera en Walz, "Historia canonizationis", pp. 169-172.

22 Según Mandonnet, "La canonisation", pp. 38-39, Percin, el editor del siglo XVI, no habría creado la fórmula; existiría con anterioridad, y encontramos el equivalente en Gerson: "tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit" (cf. *Fontes*, p. 514).

23 *Documenta*, pp. 520 y 521: "ad theologie... magisterium... assumptus... per multorum annorum curricula cathedram (regit) magistralem (...) profecto vacans studio, intendebat Deo...

que la *Concordantia dictorum fratris Thomae*, atribuida a Benito de Asinago, pudo realizarse con este fin[24]. A parte de esto, la Bula consiste esencialmente en una biografía sumaria y en un fiel resumen de las virtudes del santo, que se pueden ver a través de las deposiciones en el proceso de Nápoles o en la biografía de Tocco. El redactor de la Bula hizo un verdadero cuadro de reminiscencias y añadió simplemente una selección de nueve milagros[25].

La perspectiva doctrinal no estaba por tanto ausente en el pensamiento de Juan XXII. Aunque en la Bula se regocija de poder proponer en Tomás un modelo de fidelidad a la Iglesia romana, es sobre todo en uno de sus sermones pronunciados en la víspera de la canonización cuando celebra en términos comprobados su enseñanza sobre la pobreza religiosa: "Ha elogiado tanto a la Orden como al santo. Dijo entre otras cosas que el santo aportó a la Orden de los predicadores la vida apostólica, ya que en la Orden no se posee nada como propio o privado, sino que todo se posee en común. Añadiendo entonces: 'En esto creemos que consiste la vida apostólica' (*Et hanc vitam apostolicam reputamus*)"[26]. También con alguna intención introduce Tocco en su cuarta versión unas palabras que retoman una vez más el Evangelio eterno y espiritual[27].

No se equivoca por lo demás, pues es en el medio exaltado de los espirituales franciscanos donde esta canonización fue considerada "como una verdadera provocación por los adeptos de la pobreza voluntaria"[28]. Una prueba sorprendente se encuentra en la confesión de la dama Prous Boneta, la beguina de Montpellier: detenida como sospechosa de herejía, fue conducida ante el tribunal de la Inquisición de Carcassonne el 6 de agosto de 1325, antes de morir probablemente en la hoguera. Hablando de sus revelaciones, compara a Pedro Juan Olivi y Tomás de Aquino con los dos hermanos Abel y Caín: el primer

---

premittebat divina ut roboraretur in sola..."; veremos A. Vauchez, "Culture et canonisation d'après les procès de canonisation des XIII et XIV siècles", en *Le scuole degli Ordini mendicanti*, Todi, 1978, pp. 151-172, para la evolución en este sentido; parece que la canonización de los teólogos se trata de una política de los papas de Avignon.

[24] R. A. Gauthier, *BT*, t. 9, n. 1800, pp. 941-943 (para una atribución dudosa); Walz, "Papst Johannes XXII", p. 42; Grabmann, *Werke*, pp. 411-412; T. Käppeli, "Benedetto di Asinago da Como (+1339)", *AFP*, 1941 (11), pp. 83-94; cf. pp. 90-91.

[25] Vauchez yerra pues, y habrá que pensar en otro documento cuando asegura que la Bula "es una de las más explícitas: contra el desencadenamiento de las doctrinas heréticas –las espirituales, averroistas y nominalistas–" ("Les canonisations", p. 761).

[26] Relato anónimo: *Fontes*, pp. 513-514; más breve, el relato del hermano Benito dice lo mismo (*Fontes*, pp. 513-514).

[27] *Ystoria*, 21, p. 270.

[28] Vauchez, "Les canonisations", p. 761.

Caín mató a su hermano corporalmente, el segundo, recientemente canonizado, lo mató espiritualmente, es decir, en cuanto a sus escritos[29]. Ciertamente Prous Boneta no leyó las sabias obras de los dos autores, pero su deposición refleja con seguridad la opinión de los hermanos franciscanos espirituales con los que ella pudo conversar[30].

No menos considerable fue la resonancia de esta canonización en los medios intelectuales[31]. No hace falta imaginar que la condena de marzo de 1272 paralizó la vida intelectual de París. La literatura de las *Correcciones* más bien muestra lo contrario, y sabemos por lo demás que las obras de Tomás siguieron difundiéndose; las listas de los libreros así lo atestiguan, sin duda desde 1275 (incluso son los catálogos más antiguos que poseemos)[32]. El origen inglés (de las cuales una es de 1293) de las listas de Praga testimonia que, también en Oxford, se continúa buscando y recopilando las obras de Tomás.

Empezaron a levantarse voces para que Tomás fuese liberado de la acusación de heterodoxia que pesaba, más o menos abiertamente, sobre él desde la condena de Tempier. La rehabilitación de Gil de Roma en 1285 era un primer indicio favorable. Algunos años más tarde, en 1295, en una sesión del Quodlibeto –es decir, con toda la publicidad deseable–, un maestro de renombre, Godofredo de Fontaines, fue interrogado –o se hizo interrogar– sobre una cuestión delicada: "¿No comete pecado el obispo de París si no trata de corregir algunos artículos condenados por su antecesor?". A ello respondió con un importante elogio del "muy reverenciado y excelente hermano Tomás", concluyendo que, sin condenar al obispo –del que dice que a su parecer es mejor jurista que teólogo–, no veía muy bien cómo pudo excusarse de omitir esta rectificación, pues consideraba que los artículos en cuestión merecían ser corregidos[33].

---

[29] Este texto ha sido editado por W. H. May, "The Confession of Prous Boneta, Herectic and Heresiarch", en *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of A. P. Evans*, New York,, 1955, pp. 3-30; cf. p. 24; señala este texto M. Th. D'Alverny, "Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi", en *Commemorative Studies*, II, p. 178; cf. Vauchez, "Les canonisations", p. 761.

[30] Para templar esta tragedia con una nota pintoresca, exponemos una consecuencia de la ceremonia de canonización vista por un Anónimo: "nadie ha dirigido tantas alabanzas a santo Tomás como éste de aquí", hablando con relación a Juan de Tixanderie, obispo franciscano de Lodève (*Fontes*, p. 515).

[31] Cf. M. Grabmann, "Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert", *DT* (Fr.), 1923 (1), pp. 233-249.

[32] *Chartul.*, n. 540, p. 646 (cf. nota a pie a propósito del *De malo*).

[33] Godofredo de Fontaines, *Quodlibet* XII, q5, ed. J. Hoffmans, *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, Les Philosophes belges, t. V, fasc. I-II, Lovaina, 1932, pp. 100-105; cf.

El gesto era magnánimo, pues Godofredo apenas fue molestado por los hermanos de Tomás[34]. Los dominicos no permanecieron con los brazos cruzados y hay que recordar, al menos, la importante intervención de Juan de Nápoles quien, durante el tiempo de su regencia parisina, disputó dos Quodlibetos, de los cuales uno contiene una cuestión todavía célebre: "¿Podemos enseñar lícitamente en París la doctrina del hermano Tomás con todas sus implicaciones?"[35]. La respuesta no ofrece duda alguna.

La medida reclamada por un número cada vez más creciente de teólogos fue tomada el 14 de febrero de 1325 por el obispo de París, Etienne Bourret, que anuló la condena de su antecesor *en la medida en que afectaba a santo Tomás.* En el primer rango de las consideraciones que pone por delante figura evidentemente el hecho de que, a través de la canonización, la Iglesia romana, *mater et magistra* de todos los fieles, propuso al santo como ejemplo al mundo entero, tanto por la pureza de su vida, como de su doctrina. Pero hay que constatar que el obispo hizo examinar de nuevo los artículos correspondientes, y sólo después de considerar la opinión de los expertos tomó esta medida, añadiendo que no constituía ni una aprobación ni una reprobación, sino que simplemente las dejaba a discusión de las escuelas[36].

3. *Doctor Ecclesiae*

La vía se encontraba libre para la carrera que conocemos y para las hipérboles a las que sus discípulos se habían aficionado desde hacía tiempo. ¿Se trata solamente de juicios personales o hay que hablar ya de "títulos" para los calificativos antiguamente atestados como el de *Doctor eximius* (desde 1282/83,

---

pp. 102-103; este texto ya había sido editado con un comentario más extenso por .H. Laurent, "Godefroid de Fontaines et la condennation de 1277", *RT*, 1930 (35), pp. 273-281; el obispo de esta época era Simón Matifas, el décimo segundo sucesor de Tempier, después de Ranolfo de La Houblonnière.

[34] Recordemos a este respecto los ataques de Bernardo de Auvernia contra él: Glorieux, "Pro et contra", p. 273.

[35] *Quodl* VI (I) a2; cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, t. 2, p. 164; este texto fue editado por C. Jellouschek, "Quaestio Magistri Ioannis de Napoli O. Pr: Utrum licite possit doceri Parisibus doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus hic primum in lucem edita", en *Xenia Thomistica,* III, pp. 73-104. Además del estudio de Käppeli indicado aquí (nota 13), podemos ver P. Mandonnet, "Premiers travaux", pp. 255-258.

[36] *Chartul.,* II, n. 838, pp. 280-281.

en Knapwell)[37], o el de *Venerabilis doctor (pater, uir, magister)* en las Actas de los Capítulos Generales (desde 1278), en Tomás de Sutton[38]? Esto tiene solamente una importancia relativa; Tolomeo de Lucca, asegura por tanto, en 1317, que ya se le llamaba *communis Doctor* en la Universidad de París[39]. En cuanto a la apelación de *Doctor angelicus*, fue atribuida en la segunda mitad del siglo XV[40], y fue cien años más tarde, el 15 de abril de 1567, cuando Pío V, Papa dominico, le proclamó Doctor de la Iglesia[41].

* * *

Cada cual puede elegir a su entender entre estos títulos; el de *hermano* Tomás habría sido probablemente el preferido por el interesado –como llama al fundador de su orden: "hermano Domingo"–. Objetivamente, parece que el de *doctor ecclesiae* es el más significativo; pero su evidencia no es algo que salte a la vista.

La liturgia celebra hoy más de treinta "doctores de la Iglesia"[42], por lo que hay que decir que el título no tiene nada de exclusivo. En el momento en que lo recibe santo Tomás, ya había cuatro –Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno– y su celebración litúrgica no ha sido definitiva hasta el papado de Bonifacio VIII en 1295. Cuando Pío V atribuyó el mismo honor a Tomás, introdujo al mismo tiempo a los cuatro grandes de la Iglesia de Oriente en el breviario: Atanasio, Basilio, Gregorio de Nazianzo y Juan Crisóstomo.

No era, pues, un acto desprovisto de sentido por parte de Juan XXII el elegir, para el ordinario de la misa que seguía a la canonización, los textos ya utilizados para los doctores de la Iglesia, y podemos ver a este respecto muchos

---

37 Cf. Glorieux, *Les premières polémiques*, p. 208; cf. P. Mandonnet, "Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin", *RT*, 1909 (17), pp. 597-608.

38 Cf. A. Dondaine, "Venerabilis Doctor", en *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto, París, 1959, pp. 211-225.

39 Tolomeo, XXIII 9 (Ferrua, p. 362); cf. Juan de Viterbo, Naples, 83, p. 384.

40 Mandonnet, "Les titres doctoraux", p. 606, remisión a S. Antonin (+1459) para el primer empleo.

41 Walz, "Historia canonizationis", pp. 162-164; "San Tommaso d'Aquino dichiarato dottore della Chiesa nel 1567", *Angelicum*, 1967 (44), pp. 145-173.

42 Encontraremos una lista de 21 nombres que va desde san Buenaventura (1588) hasta san Lorenzo de Brindisi (1959) en Walz, "San Tommaso", *Angelicum*, 1967, p. 146; a ello hay que añadir los cuatro grandes de Occidente y los cuatro grandes de Oriente, así como santa Teresa de Ávila y santa Catalina de Siena (*Nota del traductor*: también hay que añadir a la actual doctora de la Iglesia santa Teresa de Lisieux).

indicios del lugar otorgado a Tomás. El introito *In medio ecclesiae* y el responso *Os iusti* (Jerónimo y Agustín), así como el evangelio *Vosotros sois la luz del mundo* (utilizado para los cuatro) son realmente explícitos. El hermano Bentius, del que procede esta información, añade a la intención de su correspondiente uno u otro detalle: era como la misa de santo Domingo (*sicut de beato Dominico*); el *Alleluia* era nuevo, muy bello, pero un poco largo[43].

Nada de esto es específico y hay que decir otro tanto de las piezas propias, el Prefacio y la colecta del principio de la misa: de una concisión plenamente romana, son bellas, pero no muy originales. Lo más significativo, quizás, de la intención de los que querían honrar a Tomás, era la elección de la primera lectura, que deja a un lado el texto de san Pablo, universalmente utilizado para los cuatro Doctores anteriores y para santo Domingo[44], y prefieren una lectura procedente del Libro de la *Sabiduría*, que celebra al justo, el cual entre todos los bienes ofrecidos, elige la sabiduría: "En su comparación tengo en nada la riqueza... La amé más que la salud y la belleza... Sin dolo la aprendí, sin envidia la comunico... y los que la poseen se atraen la amistad de Dios"[45]. Estas palabras cobran un interés particular para quien ha seguido paso a paso la vida del nuevo santo; en él se encuentra sin lugar a dudas el investigador, así como el maestro *in sacra pagina*, pero también el místico que se adivina a través de las deposiciones en el proceso de Nápoles. Sin llegar a echar mano de un fácil concordismo, ésta es la imagen que podemos tener de él.

---

43 *Fontes*, p. 516: "alleluia pulchrerissimum novum sed longum".

44 2 *Tm.*, 4, 1-8: "Te suplico encarecidamente ante Dios y Cristo Jesús... proclama la palabra...".

45 *Sab.*, 7, 7-14.

CRONOLOGÍA SUMARIA

N.B. Las fechas que conciernen directamente a santo Tomás se encuentran en letra itálica o *cursiva*; salvo indicación en contrario, las fechas relacionadas con él y que se superponen sobre dos años diferentes, se refieren a la duración de años académicos. Podemos encontrar un calendario intelectual de este período mucho más detallado (pero menos preciso en lo relativo a Tomás) en el libro de F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle (in fine)*.

1215 (Toulouse)	Fundación de la Orden de los Predicadores.
1217 (sep-oct.)	Fundación del convento O. P. de París.
1218 (agosto)	Los hermanos se instalan en Saint-Jacques.
1220 (22 nov.)	Coronación del emperador Federico II.
1221 (6 agosto)	Muerte de santo Domingo.
1222-1237	Jordano de Saxe, maestro de la O. P.
1224	Fundación de la Universidad de Nápoles.
1224/1225	*Nacimiento en Roccasecca (región de Nápoles).*
1229	Rolando de Cremona, primer Maestro Regente dominico en París (primera cátedra).
1230	Juan de Saint-Gilles, segundo Maestro Regente dominico en París (segunda cátedra).
ca. 1230-1239	*Oblato en la abadía benedictina de Montecasino.*
1238-1240	Raimundo de Peñafort, Maestro de la O. P.
1239-1244	*Estudios en Nápoles.*
1241-1252	Juan de Wildeshausen, Maestro de la O. P.
1243/1244	Alberto Magno llega a París.
1244 (abril)	*Toma de hábito en los Dominicos.*
1244-1245	*Prisión forzada por su familia en Roccasecca.*
1245 (17 jul.)	Deposición de Federico II.
1245 (otoño)	*Tomás vuelve con los Dominicos.*

1245-1248	*Estudios en París (junto a san Alberto Magno).*
1248-1252	*Estudiante y ayudante de san Alberto en Colonia: Super Isaiam.*
1252-1256	*Primera enseñanza en París como bachiller sentenciario: Scriptum super Sententiis; De ente et essentia; De principiis naturae.*
1254-1263	Humberto de Romanos, Maestro de la O. P.
1256 (prim.)	*Tomás recibe el título de Maestro en Teología.*
1256-1259	*Maestro regente en París: Q. D. De ueritate; Quodlibet VII-XI; Super Boetium De Trinitate; Contra impugnantes.*
1257 (15 agos.)	*Tomás y Buenaventura son admitidos en el consortium magistrorum.*
1259 (junio)	Capítulo General en Valenciennes.
1259 (otoño?)	*Regreso a Italia.*
1259-1261	*(Nápoles?) Summa Contra Gentiles (principio) Lector conventual en Orvieto: Summa Contra Gentiles (fin); Expositio super Iob; Catena aurea (Mateo); Contra errores Graecorum; etc.*
1264-1283	Juan de Vercelli, Maestro de la O. P.
1265-1268	*Maestro Regente en Roma: Prima Pars; Catena aurea (Marco, Lucas, Juan); De potentia; Sententia libri De anima; Compendium theologiae; etc.*
1268-1272	*Segunda regencia en París: Secunda Pars; Super Matthaeum; Super Ioannem; De malo; De unitate intellectus; De aeternitate mundi; Comentarios sobre Aristóteles; Quodlibet I-IV y XII; etc.*
1268 (7 oct.)	Esteban Tempier es nombrado obispo de París.
1269 (junio)	Capítulo General en París (*De secreto*).
1270 (10 dicc.)	Condena episcopal del aristotelismo radical.
1272-1273 (dic.)	*Maestro regente en Nápoles: Tertia Pars qq1-90; In Ad Romanos (?); Super Psalmos 1-54 (?).*
1274 (7 marzo)	*Fallecimiento en Fossanova (al sur de Roma; camino del concilio de Lyon).*
1274 (2 mayo)	Carta de la Facultad de Artes al capítulo general de Lyon para reclamar algunos escritos de Tomás.
1277 (7 marzo)	Condena por Esteban Tempier, obispo de París, de 219 proposiciones heterodoxas; se abre procedimiento contra la doctrina de Tomás.
1277 (18 marzo)	Condena en Oxford por Roberto Kilwardby, arzobispo dominico de Canterbury, de las proposiciones de inspiración tomista.
1284 (29 oct.)	Juan Pecham, arzobispo franciscano de Canterbury, confirma las condenas de su antecesor.
1319 (verano)	*Primer proceso de canonización (Nápoles).*

1321 (nov.)	*Segundo proceso de canonización (Fossanova).*
1323 (18 jul.)	*Canonización en Avignon por Juan XXII.*
1325 (14 feb.)	*Revocación por el obispo de París, Etienne Bourret, de la condena de marzo de 1277 en tanto en cuanto atañía a Tomás.*
1567 (15 abril)	*Tomás es proclamado "Doctor ecclesiae" por el Papa san Pío V.*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Estas son las siglas utilizadas corrientemente en las notas y en la bibliografía. Las abreviaturas de las obras citadas más habitualmente se encuentran indicadas en el Prólogo de este trabajo. Los títulos de los libros o de los artículos citados abreviadamente tienen su referencia completa en la bibliografía:

AFH	*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi y Grottaferrata (Roma).
AFP	*Archivum fratrum praedicatorum*, Roma.
AHDLMA	*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, París.
ALMA	*Archivum Latinitatis medii aevi*, Bruselas.
BA	*Bibliothèque Augustinienne (Oeuvres de saint Augustin)*, París.
BFSMAe	*Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi*, Quaracchi y Grottaferrata (Roma).
BGPTMA	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster.
BLE	*Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse.
BTAM	*Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, Lovaina.
BT	*Bulletin thomiste*, Le Saulchoir, Kain y Etiolles.
Cahiers IPC	*Cahiers de l'Institute de philosophie comparée*, París.
CCSL	*Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout.
CIVICIMA	*Comité International du vocabulaire des institutions et de la communication intellectuelles au moyen âge*, Turnhout.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de gèographie eclésiastique*, París.
DS	*Dictionnaire de spiritiualité*, París.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, París.
DTP	*Divus Thomas*, Plasencia.
DT (Fr.)	*Divus Thomas*, Friburgo (Suiza).
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*, Lovaina.
FZPT	*Freiburger Zeischrift für Philosophie und Theologie*, Friburgo (Suiza).
MM	*Miscellanea Mediaevalia*, Berlín.
MOPH	*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, Roma.

MS	*Mediaeval Studies,* Toronto.
MSR	*Mélanges de science religieuse,* Lille.
MThZ	*Münchener theologische Zeitschrift,* Munich.
NRT	*Nouvelle revue théologique,* Lovaina.
NS	*New Scholasticism,* Washington.
NV	*Nova et vetera,* Friburgo (Suiza).
PL	*Patrologia Latina* (J. P. Migne), París.
RFNS	*Rivista di filosofia neoscolastica,* Milán.
RLT	*Rassegna di letteratura tomistica* (nueva serie del *Bulletin thomiste*), Nápoles.
RPL	*Revue philosophique de Louvain,* Lovaina.
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques,* París.
RSR	*Recherches de science religieuse,* París.
RT	*Revue Thomiste,* Toulouse.
SIEPM	*Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale,* Lovaina.
RTAM	*Recherches de théologie ancienne et médiévale,* Lovaina.
STGMA	*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters,* Leiden.
VS	*Vie spirituelle,* París.
ZKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie,* Viena.

BREVE CATÁLOGO DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS*

por Gilles Emery, O.P.

El siguiente catálogo recupera brevemente las principales indicaciones que se han ido dando a lo largo de este texto, sobre las obras de Tomás, la fecha y lugar de su composición, su propósito esencial, así como las principales ediciones y traducciones realizadas. La clasificación de estas obras, para la que no existe un sistema comúnmente admitido, presenta cierta dificultad. El orden de la siguiente lista se inspira, adaptándolo, en aquel establecido por J. A. Weisheipl siguiendo a I. T. Eschmann[1].

–Síntesis teológicas

–Cuestiones disputadas

–Comentarios bíblicos

–Comentarios de Aristóteles

–Otros comentarios

–Escritos de polémica

–Tratados

–Cartas e informes

–Obras litúrgicas, sermones, oraciones.

---

* Las obras completas de Santo Tomás también están disponibles en Internet como parte del proyecto *Corpus Thomisticum*, dirigido por Dr. D. Enrique Alarcón (Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra), que edita diversos instrumentos de investigación tomista. Su dirección es http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/. En esta edición castellana del libro de J. P. Torrell, se han consignado sólo las referencias de las traducciones españolas de las obras de Tomás de Aquino; para consultar traducciones en otros idiomas y bibliografía secundaria véase la página web antes señalada (*Nota de la edición castellana*).

1 J. A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*, París, 1993, pp. 393-434; I. T. Eschmann, "A Catalogue of St. Thomas's Works", en E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trad. de L. K. Shook, New York, 1956, pp. 381-437.

Muchas obras que no son de Santo Tomás han sido colocadas bajo su nombre por una tradición demasiado generosa en tales atribuciones; las principales se indicarán al final de este catálogo.

1. Principales ediciones de las obras de santo Tomás

Leonina: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1882 ss. (28 tomos aparecidos en 1992).

Parma: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris angelici Ordinis Praedicatorum Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita, Parmae typis Petri Fiaccadori*, 25 t., 1852-1873; Reimpresión: Musurgia, New York, 1948-1950.

Vivès: *Doctoris angelici divi Aquinatis sacri Ordinis F.F. Praedicatorum Opera omnia sive antehac excusa, sive etiam anecdota...*, studio ac labore Stanislai Eduardi Fretté et Pauli Maré Sacerdotum, Scholaeque thomisticae Alumnorum, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 34 t., 1871-1872.

Para facilitar el uso de esta última edición, podemos consultar el índice de C. Viola, "Table générale et index analytique des oeuvres complètes de saint Thomas d'Aquin. Un guide pour l'édition Vivès", *Bulletin de philosophie médiévale SIEPM*, 1987 (29), 178-192. Para las relaciones entre la edición de Parma y la de Vivès, y con las ediciones anteriores, ver L. J. Bataillon, "Le edizioni di Opera omnia degli scolastici e l'edizione Leonina, en Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento", *Contributo a un bilancio storiografico, Atti del convegno internazionale*, Roma 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù, Roma, 1991 (impr. 1992), pp. 141-154.

Igualmente indicaremos los volúmenes aparecidos en la edición Marietti en Turín, las obras editadas por el P. Mandonnet, así como las principales ediciones aisladas. Para los opúsculos en particular: *S. Thomae Aquinatis, Opuscula omnia*, P. Mandonnet (ed.), 6 t., Lethiielleux,, París, 1927; ed. Marietti: *Opuscula philosophica*, R. M. Spiazzi (ed.), 1954; *Opuscula theologica*, R. A. Verardo y R. M. Spiazzi (ed.), 2 t., 1954. Los opúsculos han sido traducidos por M. Védrine, M. Bandel y M. Fournet: *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, 7 t., Vivès, París, 1856-1858; Reimpresión 6 t., Vrin, París, 1984. En castellano:

Señalemos finalmente la edición del *Index Thomisticus: S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico...*, curante R. Busa, 7 t.,

Stuttgart - Bad Cannstatt 1980; lo indicaremos en particular para el texto de los sermones y de la *Lectura super Psalmos*.

2. Índice analítico de obras

a) Síntesis teológicas

Scriptum super libros Sententiarum: ver, c. 3, pp. 58-66.

El *Comentario* a los cuatro Libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo es la primera gran obra de Tomás; fruto de su enseñanza como bachiller sentenciario al principio de su primera estancia en París (1252-54), no había finalizado su redacción cuando comenzó su actividad de maestro (1256). Más que un simple comentario, hay que ver en este amplio libro unas cuestiones levantadas con ocasión del texto de Lombardo, que engloban toda la materia de la teología, una obra teológica personal de pleno derecho, reveladora del pensamiento y opciones de Tomás.

EDICIONES: *Scriptum super Setentiis*, P. Mandonnet ed., 2 t., París 19929 (Libros I y II); M. F. Moos, ed., 2 t, París 1933 y 1947 (Libro III; Libro IV hasta la Dist. 22); Parma, t. 6-7, 1/2; Vivès t.7-11. En la espera de una edición crítica que es todavía necesaria, podemos ver: P. M. Gills, *Textes inédites de S. Thomas: les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum*, RSPT 45 (1961) 445-462 y 609-628.

Según Tolomeo de Lucca, Tomás habría continuado la redacción de su *Comentario a las Sentencias* en Roma antes de abandonarlo por la *Suma Teológica*. Existe un manuscrito de Oxford que demuestra lo dicho hasta aquí (*Lincoln College*, last. 95), que L. Boyle ha identificado como una *reportatio* de esta revisión del primer Libro de las *Sentencias* en Roma (1265-66). Mientras esperamos una edición completa, encontraremos una edición de quince pasajes a los que se refiere H. F. Dondaine: *Alia lectura fratris Thome?* (*In I Sent.*), MS 42 (1980) 308-336 (antes del examen de L. Boyle, la conclusión de H. F. Dondaine era negativa en cuanto a la autenticidad tomista de este manuscrito); para una idea del contenido: lista de los *explicit* en M. F. Johnson, "Alia lectura fratris thome: A list of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS Last. 95", *RTAM*, 1990 (57), pp. 34-61.

Summa Contra Gentiles: ver, c. 6, pp. 115-134.

La *Summa Contra Gentiles* es la segunda gran obra personal de Tomás, quien la releyó, modificó y corrigió muchas veces; disponemos todavía de su

autógrafo en gran parte del texto, de I c13 hasta III c20. La redacción primitiva de los 53 primeros capítulos del Libro I se remontan al último año de la primera enseñanza parisina (antes del verano de 1259). En Italia, a partir de 1260, Tomás revisó estos 53 capítulos y redactó el resto de la obra, que finaliza con el cuarto Libro en 1264-65, muy probablemente antes de que partiera hacia Roma (1265). Los tres primeros Libros se consagran a las verdades accesibles a la razón humana: lo que la razón puede conocer de Dios (I), del acto creador y de sus efectos (II), de la providencia y del gobierno divino (III); las verdades de la fe cristiana que sobrepasan el dominio del conocimiento natural constituyen la materia que desarrolla en el Libro cuarto (misterio de la Trinidad y de la Encarnación, sacramentos, fines últimos).

EDICIONES: Leonina, t. 13-15 (con comentario de Silvestre de Ferrara), Roma, 1918, 1926 y 1930; Leonina, edición manual, Roma, 1934; Parma, t. 5; Vivès t. 12; Marietti (*Textus Leoninus diligenter recognitus*), C. Pera, P. Marc, P. Carmello (ed.), 3 t. (t. 2-3, 1961; t. 1, 1967).

Summa Theologiae: ver c. 8, pp. 161-177.

La *Suma Teológica* constituye la obra principal de Tomás, en la que trabajó durante los últimos siete años de su vida. Comenzada después de que Tomás renunciara a llevar a cabo el proyecto de un segundo comentario de las *Sentencias* (1265-66), la *Prima Pars* se compuso durante el período de Roma (hasta septiembre de 1268). La *Seconda Pars* se redactó en París: la *Prima Secundae* en 1271, a continuación la *Secunda Secundae* (1271-72). En cuanto a la *Tertia Pars*, probablemente empezada en París a finales del invierno de 1271-72, finalizó su redacción en Nápoles el 6 de diciembre de 1273, fecha en la que Tomás dejó de escribir. Interrumpida en el tratado de la penitencia (III q90), sus alumnos completaron la *Suma* con un *Suplemento* realizado a partir del *Comentario a las Sentencias*. El trabajo de la edición Leonina, que data de los años 1888 hasta 1903, no se encuentra más que en sus comienzos; para la *Tertia Pars*, cf. M. Turrini, "Raynald de Piperno et le texte original de la Tertia Pars de la *Somme de Théologie* de S. Thomas d'Aquin", *RSPT*, 1989 (73), pp. 233-247; cf. también P. M. Gy, "Le texte original de la Tertia Pars de la *Somme Théologique* de S. Tomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'édition Léonine: le cas de l'eucharistie", *RSPT*, 1981 (65), pp. 608-616. Para una ojeada del plan y del amplio contenido de la *Suma Teológica*, ver capítulo 8.

EDICIONES: Leonina, t. 4-11 (I, t. 4-5; I-II; t. 6-7; II-II, t. 8-10; III, t. 11; el texto de Tomás se acompaña del Comentario de Cayetano; el *Suplemento* forma el t. 12); Parma, t. 1-4; Vivès, t. 1-6. Entre las múltiples ediciones manuales que utilizan el texto de la Leonina: Studium dominicain, Ottawa, 1941-1945, 5 t.; Ediciones Paulinas, Roma, 1962 (en un volumen); Marietti, 1963, 4 t. (muchas

ediciones anteriores); Biblioteca de Autores Cristianos 77, 80, 81, 83, 87, Madrid, 5 t., 1963 ss. (varias ediciones).

b) Cuestiones disputadas

Quaestiones disputatae de ueritate: ver c. 4, pp. 78-85.

Las Cuestiones disputadas *De urietate* datan de los tres años de enseñanza magistral de Tomás en París, desde 1256 hasta 1259; todavía poseemos el original dictado para las cuestiones 2-22. Este conjunto de 253 artículos se reagrupa en 29 cuestiones; la primera ha dado su nombre a toda la serie, pero las otras sólo se relacionan más o menos en algo. Podemos distinguir dos grandes conjuntos: la verdad y el conocimiento (qq1-20), el bien y el apetito del bien (qq21-29; ver c. 4, pp. 94-95). El interés de estas cuestiones disputadas *De ueritate* es considerable al tratar la evolución del pensamiento del joven maestro y su genio, que cada vez aparece más marcado.

EDICIONES: Leonina, t. 22 (3 vv.); Parma, t. 9, p. 1-458; Vivès, t. 14, p. 315-640 y t. 15; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 1, París 1925; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 1, R. Spiazzi, ed., 1964 y otras fechas.

Quaestiones disputatae De potentia: ver c. 9, pp. 180-183.

Las Cuestiones disputadas *De potentia* datan de la estancia de Tomás en Roma, muy probablemente del primer año de este período (1256-66), antes de la redacción de la *Prima Pars* de la *Suma Teológica*. El título de la primera cuestión ha dado nombre al conjunto, que podemos dividir en dos grupos de cuestiones: las seis primeras tratan del poder de Dios, las cuatro últimas pertenecen a la teología trinitaria.

EDICIONES: Parma, t. 8, pp. 1-218; Vivès, t. 13, pp. 1-319, *Quaestiones disputatae*, t. 2, París, 1925, pp. 1-370; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, Bazzi e al. ed., 1965, pp. 7-276.

Quaestio disputata De anima: ver c. 9, pp. 180-181.

Actualmente existe el acuerdo de fechar la cuestión *De anima* durante la época de la estancia en Roma, muy probablemente durante el año 1265-66, antes de las qq75 a 89 de la *Prima Pars,* que prepara profundizando en distintos problemas relativos al alma humana.

EDICIONES: Parma, t. 8, pp. 465-532; Vivès, t. 14, pp. 61-160; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, París, 1925, pp. 91-206; Marietti, *Quaestioes*

disputatae, t. 2, P. Bazi e al. ed., 1965, pp. 281-362; *St. Thomas Aquinas, Quaestiones de anima*, A Newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes, J. H. Robb ed., Toronto, 1968.

Quaestio disputatae De spiritualibus creaturis: ver c. 9, pp. 180-181.

Esta cuestión disputada data de la estancia en Roma de Tomás; podemos situarla alrededor de los años 1267-68, con toda probabilidad entre noviembre de 1267 y septiembre de 1268. Los problemas que se discuten en la misma son los concernientes a los hombres y a los ángeles como criaturas espirituales.

EDICIONES: Parma, t. 8, p. 425-464; Vivès t. 14, pp. 1-61; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, París 1925, pp. 23-91; *S. Thomae Aquinatis Tractatus de spiritualibus creaturis*, L. W. Keeler ed., Roma, 1937; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, Bazzi e al. ed., 1965, pp. 367-415.

Quaestiones disputatae De malo: ver c. 11, pp. 219-224.

La fecha de la *disputa* de las Cuestiones *De malo* es difícil de determinar, pero es cierto que la de la *redacción* de la q1 se sitúa después de marzo de 1266, y la del artículo 12 de la q16 después de noviembre de 1267; en cuanto a la q6, debe situarse un poco antes o después de la condena de diciembre de 1270. Podemos precisar un poco más en cuanto a la fecha de *publicación* de estas cuestiones, probablemente cerca de 1270 para las qq1-15 y de 1272 para la q16. Al haberse difundido muy rápidamente las obras de Tomás en París, podemos pensar que las Cuestiones *De malo* pudieron haberse disputarse en París durante los dos años escolares 1269-1271. La primera cuestión de la serie ha dado su nombre al conjunto; las otras tratan de los problemas particulares relacionados con el mal: el pecado y sus causas (qq2-3), el pecado original y su castigo (qq4-5), la libertad humana (q6), el pecado venial (q7), los vicios capitales (qq8-15) y finalmente los demonios (q16).

EDICIONES: Leonina, t. 23; Parma, t. 8, pp. 219-424; Vivès, t. 13, pp. 320-618; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 2, París, 1925, pp. 370-719; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi e al. ed. 1965, pp. 445-699.

Quaestiones disputatae De uirtutibus: ver c. 11, pp. 222-223.

Las cuestiones disputadas *De uirtutibus* deben fecharse en el período de la segunda enseñanza parisina de Tomás, a finales de 1271-72, durante el mismo tiempo de la *Secunda Secundae*. Este conjunto de 36 artículos consagrados a las virtudes comprende las cuestiones *De uirtutibus in communi, De caritate, De correctione fraterna, De spe, De uirtutibus cardinalibus.*

EDICIONES: Parma, t. 8, pp. 545-638; Vivès, t. 14, pp. 178-314; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, París, 1925, pp. 208-365: Marietti, *Quaestionis disputatae*, t. 2, Bazzi e al. ed., [10]1965, pp. 707-828.

Quaestio disputata De unione Verbi Incarnati: ver c. 11, pp. 223-225.

La cuestión disputada *De unione Verbi Incarnati* debe situarse muy probablemente a finales de la segunda enseñanza parisina, antes de Pascua, a principios de abril, o quizás en mayo de 1272; con motivo del conjunto doctrinal a propósito del a4 relativo a la unidad del *esse* en Cristo, podemos comprobar que los dos escritos son prácticamente contemporáneos.

EDICIONES: Parma, t. 8, pp. 533-544; Vivès, t. 14, pp. 161-178; Mandonnet, *Quaestiones disputatae*, t. 3, París, 1925, pp. 1-22; Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2, P. Bazzi et al. ed., [21]1965, pp. 421-435.

Quaestiones de Quodlibet I-XII: ver c. 11, pp. 225-230.

Los *Quodlibetos* de Tomás pueden dividirse en dos grupos, según los dos períodos de enseñanza en París: Los *Quodlibetos* VII-XI pertenecen a la primera época (1256-59), mientras que los *Quodlibetos* I-VI y XII (la *reportatio* de éste último no la revisó Tomás) proceden de la segunda (1268-1272); más allá de este cuadro general, a menudo es difícil situar con certeza su defensa en la Cuaresma o en el Adviento de tal o cual año (ver la tabla de p. 228). Los numerosos temas tratados (hay 260) conciernen muy de cerca tanto a cuestiones de alta especulación como a problemas prácticos.

EDICIONES: Leonina, t. 25 (próxima aparición); Parma, t. 9, pp. 459-631; Vivès, t. 15, pp. 357-611; Mandonnet, París, 1926; Marietti, R. Spiazzi ed., [9]1956.

c) Comentarios bíblicos

Expositio super Isaiam ad literam: ver c. 2, pp. 46-53.

Primera obra teológica de Tomás como bachiller bíblico, este comentario ha sido a menudo fechado en los primeros años de su enseñanza en París, pero probablemente fuera compuesto antes de esta fecha, hacia finales de su estancia en Colonia, donde fue bachiller de Alberto, antes de que partiera rumbo a París en 1252. Es una lectura rápida ("cursiva") de Isaías, vinculada al sentido literal, con notas marginales ("collationes") en vistas a una prolongación pastoral y espiritual.

EDICIONES: Leonina, t. 28; Parma, t. 14, pp. 427-576; Vivès, t. 18, pp. 688-821 y t. 19, pp. 1-65.

Super Ieremiam et Trenos: ver c. 2, p. 46.

Los comentarios sobre Jeremías y las Lamentaciones pertenecen al mismo género de lectura cursiva de la Biblia, vinculada también a un sentido literal como el de Isaías; el comentario de Jeremías se acompaña de *collationes* parecidas a las del *Super Isaiam*. Como éste último, estos comentarios deben fecharse muy probablemente durante los últimos días de la estancia en Colonia donde Tomás fue bachiller bíblico de Alberto, antes de su partida hacia París en 1252.

EDICIONES: Parma, t. 14, pp. 577-667; 668-685; Vivès, t. 19, pp. 66-198; 199-225.

Principium "Rigans montes de superioribus" et "Hic est liber mandatorum Dei": ver c. 3, pp. 68-72.

Los dos *Principia* –lecciones inaugurales– son los discursos recitados con ocasión del *inceptio* del nuevo *magister in actu regens* en París, entre el 3 de marzo y el 17 de junio de 1256. El primero está basado en el pasaje "Rigans montes de superioribus" (*Sal.*, 103, 13); su tema, de inspiración puramente dionisiana, es la comunicación de la sabiduría a través de toda una serie de intermediarios. El segundo, en continuidad con el primero que lo completa y prolonga, podría haber sido pronunciado con ocasión de su *resumptio*, es decir, el primer *dies legibilis* que sigue a la *inceptio*: es una *Commendatio* de la Santa Escritura, basada en el pasaje "Hic est liber mandatorum Dei" (*Ba.*, 4, 1) a la que sigue una explicación de la forma en que se distribuyen los distintos libros de la Biblia.

EDICIONES: Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 481-496; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 435-443.

Expositio super Iob ad literam: ver c. 7, pp. 138-139.

Según el testimonio de Tolomeo de Lucca, retenido por la crítica, la *Expositio al libro de Job* es fruto de la enseñanza de Tomás a sus hermanos de Orvieto (1261-65). Contemporáneo del tercer Libro de la *Summa Contra Gentiles*, la *Expositio super Iob* desarrolla igualmente el tema central: la Providencia. La obra se vincula al sentido literal del Libro: la historia de Job, el problema de la Providencia y el sufrimiento del justo, la condición humana y el gobierno divino.

EDICIONES: Leonina, t. 26; Parma, t. 14, pp. 1-147; Vivès, t. 18, pp. 1-227.

Glossa continua Evangelia (Catena aurea): ver c. 7, pp. 154-159.

Realizada a petición de Urbano IV a finales de 1262 o a principios de 1263, la *Catena* sobre Mateo pudo haberse entregado al papa antes de su muerte, el 2 de octubre de 1264; el comentario sobre los otros tres evangelios, que Tomás dedicó a su amigo y antiguo alumno, el cardenal Annibaldo de Annibaldis, fue finalizado en Roma entre 1265 y 1268. La *Catena* se presenta como un amplio compendio de citas exegéticas de los Padres, dispuesta en exposición continua, verso por verso, de la totalidad de los cuatro evangelios. Más que una simple compilación, la obra manifiesta el sentido crítico de Tomás y su gran conocimiento de los Padres griegos. Tomás se servirá más de una vez de la misma, y la obra conocerá una importante difusión.

EDICIONES: Parma, t. 11-12; Vivès, t. 16-17; Marietti, 2 t., A. Guarienti ed., 1953.

Lectura super Matthaeum: ver c. 4, pp. 74-78.

La *Lectura* sobre san Mateo es fruto de la segunda estancia parisina de Tomás; podemos situarla con mucha probabilidad durante el año escolar 1269-1270. El texto de esta *reportatio*, tal y como ha sido transmitido por las ediciones impresas, es no sólo incompleto, sino erróneo: falta el comentario de Tomás en una gran parte del Sermón en la montaña, que su primer editor, Bartolomeo de Spina (1257) reemplazó por una parte del comentario de Pedro de Scala, dominico de finales del siglo XIII; los pasajes interpolados proceden de *Mt.*, 5, 11 hasta 6, 8, y de 6, 14 hasta 6, 19 (lect13-17 y 19; n444-582 y n603-610 en la edición Marietti). Los trabajos de la comisión Leonina han permitido descubrir un nuevo manuscrito que contiene el texto del comentario de Tomás al completo (ms. Basel, *Bibl. Univ.* B. V. 12); únicamente se han editado fragmentos: H. V. Shooner, "La Lectura in Mattheum de S. Thomas (Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria)", *Angelicum*, 1956 (33), pp. 121-142; J. P. Renard, "La Lectura super Matthaeum V, 20-48 de Thomas d'Aquin", *RTAM*, 1983 (50), pp. 145-190.

EDICIONES: Parma, t. 10, pp. 1-278; Vivès, t. 19, pp. 226-688; Marietti, ^{5}1951 y otras fechas.

Lectura super Ioanem: ver c.11, pp. 216-219.

La *Lectura super Ioanem* puede fecharse con suficiente certeza durante la segunda enseñanza parisina, probablemente durante los años 1270-1272. Reginaldo de Piperno ha realizado la *reportatio*, a petición de los cohermanos y del preboste de Saint-Omer, Adenolfo de Anagni; parece poco probable que Tomás revisara él mismo el texto. La exégesis teológica del evangelio de san Juan –modelo del contemplativo que pone en un primer plano, de forma

especial la divinidad de Cristo, tal y como Tomás explica en su prólogo–, cuenta ciertamente entre sus comentarios con los textos más logrados y profundos que haya dejado.

EDICIONES: Parma, t. 10, pp. 279-645; Vivès, t. 19, pp. 669-842 y t. 20, pp. 1-376; Marietti, R. Cai ed., [5]1952 y otras fechas.

Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli: ver c. 13, pp. 269-277.

No es fácil precisar con exactitud a qué años de enseñanza pertenecen los cursos de san Pablo. Tomás pudo haber enseñado san Pablo en dos ocasiones: en Italia, en primer lugar (quizás en Roma, entre 1265 y 1268), y después en París y Nápoles; es pues muy probable que haya impartido por dos veces los mismos cursos completos. Teniendo en cuenta los datos más comprobados por la investigación actual, el corpus paulino de Tomás se presenta de la siguiente forma: 1) La parte en la que su mano se percibe directamente comprende los ocho primeros capítulos de los Romanos; el resto del comentario de los Romanos no ha sido corregido; este curso data muy probablemente de los últimos años de su vida, en Nápoles en 1272-73 (no es del todo imposible que sea del último año en París –1271-1272– pero la sobrecarga de esta época lo hace poco probable). 2) No podemos decir nada preciso con relación al curso sobre los seis primeros capítulos de la Primera a los Corintios, salvo que falta el comentario desde *I Cor.,* 7, 10 hasta el final del capítulo 10: fue reemplazado muy pronto por un texto atribuido a Pedro de Tarantasio (n336-581 en la edición Marietti). 3) La *reportatio* de Reginaldo de Piperno, que se extiende desde *I Cor.,* 11 hasta la epístola a los Hebreos inclusive, podría ser fruto de la enseñanza de los años 1265-1268 en Roma. La edición Leonina de los *Quodlibets* (t. 25/2) propone situar la Epístola a los Hebreos en París y Nápoles durante los años 1272-1273, pero no da razones para ello. A pesar de la diversidad de estas obras, es cierto no obstante que Tomás pensó en su comentario como un todo, como lo demuestra el Prólogo a la cabeza de este conjunto (ver c. 13, pp. 275-276).

EDICIONES: Parma, t. 13; Vivès, t. 20, pp. 381-752 y 21; Marietti, 2 t., R. Cai ed., [8]1953.

Postilla super Psalmos: ver c. 13, pp. 277-281.

La fecha del curso sobre los Salmos no es cierta. Desde Mandonnet, generalmente se considera que se interrumpió a causa de la enfermedad y la muerte de Tomás; quizás haya que pensar como fecha probable la de septiembre-octubre de 1273, durante las últimas semanas de enseñanza. El co-

mentario inacabado de Tomás, transcrito por Reginaldo de Piperno, comprende los 54 primeros salmos.

EDICIONES: Parma, t. 14, pp. 148-553; Vivès, t. 18, pp. 228-556 (*Sal.*, 1-51); P. A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones*, Roma, 1880, pp. 241-254 (*Sal.*, 52-54); Busa, t. 6, pp. 48-130 (texto de la ed. de Parma para los *Salmos*, 1-51 y de la ed. de Uccelli para los *Salmos* 52-54).

d) Comentarios de Aristóteles

Sentencia Libri De anima: ver c. 9, pp. 190-193.

El comentario de los tres libros del *De anima* inaugura la serie de comentarios sobre Aristóteles, en los que Tomás trabaja desde finales del período romano. La obra puede fecharse con precisión entre finales de 1267 y el verano de 1268, antes de que el autor dejara Roma para partir rumbo a París. Este comentario es contemporáneo a las qq75 a 89 de la *Prima Pars* consagradas al estudio de la alma humana.

EDICIONES: Leonina, t. 45 / 1; Parma, t. 20, pp. 1-144; Vivès, t. 24, pp. 1-196; Marietti, A. M. Pirotta ed., 1959 y otras fechas.

Sentencia Libri De sensu et sensato: ver c. 9, pp. 191-192.

El *Comentario al De sensu et sensato*, posterior al del *De anima*, pudo comenzarse en Roma antes de su partida a París (septiembre de 1268) y finalizarse en 1269 en París, antes del *De unitate intellectus* (1270). La *Sentencia* de Tomás se compone de dos tratados reagrupados como dos partes de un sólo libro: *De sensu exteriori*, comentario del *De sensu et sensato* de Aristóteles; *De memoria et reminiscentia*, sobre el tratado del mismo nombre.

EDICIONES: Leonina, t. 45/2; Parma, t. 20, pp. 145-214; Vivès, t. 24, pp. 198-292; Marietti, 3ª ed. completamente revisada, R. M. Spiazzi ed., 1949 y otras fechas.

Sententia super Physicam: ver c. 12, p. 250.

Contrariamente a lo que mantiene Weisheipl (llevado a error por las dudas de los editores leoninos sobre el número del Libro *Lambda* de la *Metafísica*), la redacción del comentario sobre los ocho libros de la *Física* data, probablemente, del principio de la segunda enseñanza parisina (1268-1269). Siguiendo a

Aristóteles, Tomás empieza su comentario por el estudio de los principios del devenir y lo acaba con la demostración de la existencia de un primer motor.

EDICIONES: Leonina, t. 2 (1884; el texto latino de Aristóteles reproducido en ésta no es el conocido por Tomás); Parma, t. 18, pp. 226-538; Vivès, t. 22, pp. 292-709; Marietti, M. Maggiòlo, ed., 1965 y otras fechas.

Sententia super Meteora: Ver c. 12, pp. 254-255.

Los últimos descubrimientos realizados nos llevan a fechar este comentario en la época de la segunda enseñanza de París, antes de 1270. Sin embargo mantenemos una prudente indeterminación sobre la fecha del *Super Meteora,* pues –como se ha dicho en el texto– en la edición de los *Quodlibets* de la Leonina, el P. Gauthier propone situar este comentario en Nápoles en 1273, y la utilización del comentario de Tomás por parte de Mahieu le Vilain, sitán su traducción de éste último hacia 1290. La obra está inacabada en el Libro II; la edición Leonina (1886) ha eliminado del texto los añadidos no auténticos de las ediciones anteriores, pero no reproduce el texto en su totalidad: el comentario de Tomás se interrumpe en el capítulo II c5 (Bekker 363a 20), pero hoy en día parece seguro que Tomás explicara los *Meteoros* hasta el penúltimo capítulo del Libro II (Bekker 369a 9), mientras que el capítulo 6 se perdió; cf. A. Dondaine y L. J. Bataillon, "Le commentaire de saint Thomas sur les Météores", *AFP*, 1966 (36), pp. 81-152.

EDICIONES: Leonina, t. 3, prólogo XXIX-XL, texto pp. 325-421; Parma t. 19, pp. 300-441 (con partes no auténticas); Vivès, t. 23, pp. 387-571 (id); Marietti, R. M. Spiazzi, ed., 1952. Encontraremos un anexo en la ed. Leonina (pp. LXIII-CXLV) y Marietti (pp. 584-685) la *continuatio* no auténtica con la que se completó el comentario inacabado de Tomás. K. White publicó las tres lecciones que faltan, preparó la nueva edición de la Leonina: "Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Meteora Sentencia super Meteora 2, 13-15", *MS*, 1992 (54), pp. 49-93.

Expositio Libri Peryermenias: ver c. 12, pp. 243-245.

La relación del *Comentario al Peryermenias* de Aristóteles, dedicado a Guillermo Berthout, preboste de Lovaina, debe situarse entre la condena del 10 de diciembre de 1270 y la mitad de octubre de 1271. Inacabado, el comentario se interrumpe en el II c2 (Bekker 19b 26); el manuscrito fue enviado desde Nápoles, con la exposición de las *Segundos Analíticos,* a los maestros de la Facultad de Arte de París, que deseaban tener estos libros desde la muerte de Tomás. En cuanto al contenido y al método, esta obra de lógica y hermenéutica sigue bastante de cerca la letra del texto de Aristóteles que expone.

EDICIONES: Leonina, t. 1+/1 (Editio altera retractata 1898; la primera edición data de 1882); Parma, t. 18, pp. 1-83; Vivès, t. 22, pp. 1-102; Marietti, R. M. Spiazzi ed., ^{2}1964.

Expositio Libri Posteriorum: ver c. 12, pp. 245-246.

El comentario de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles se empezó en las proximidades inmediatas del comentario del *Peryermenias*, al que con casi toda certeza sucedió (octubre de 1271); de este modo una primera parte se redactó en París (I c1-26), siguiendo la traducción de Juan de Venecia; la obra continuó redactándose en Nápoles, donde Tomás comentará en lo sucesivo la traducción de Moerbeke (I c27-II c20) hasta finales de 1272; después de su muerte, se envió a los maestros de la Facultad de Arte con el comentario del *Peryermenias*.

EDICIONES: Leonina, t. 1*/2 (editio altera retractata 1989; la primera ed. data de 1882); Parma, t. 18, pp. 84-225; Vivès, t. 22, pp. 103-291; Marietti, R. M. Spiazzi ed., ^{2}1964.

Sententia Libri Ethicorum: ver c. 12, pp. 246-247.

El comentario de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles fue compuesta en París en 1271-72. Se trata de una *sentencia*, es decir, una exposición sumaria y más bien doctrinal del texto de Aristóteles, contemporánea de la redacción de la *Secunda Secundae*, a la que prepara.

EDICIONES: Leonina, t. 47 (2 vv.); Parma, t. 21, pp. 1-363; Vivès, t. 25, pp. 231-614 y 26, pp. 1-89; Marietti, R. M. Spiazzi ed., ^{3}1964.

Tabula Libri Ethicorum: ver c. 12, pp. 248-249.

Compuesta alrededor del año 1270, cuando Tomás se presta a redactar su comentario de la *Ética a Nicómaco* y la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica*, esta *Tabula* es un índice de los temas principales de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y del comentario que había realizado mientras tanto Alberto Magno. Confeccionado en un principio en forma de fichas por sus secretarios, Tomás no revisó el texto cuando se pasó a limpio; la obra está inacabada.

EDICIONES: caída en el olvido desde finales del siglo XV, la *Tabula* se editó por primera vez por la edición Leonina en 1971, t. 48 B.

Sententia Libri Politicorum: ver c. 12, p. 252.

Parece probable que el comentario de la *Política* de Aristóteles pertenezca, como los anteriores, al período de la segunda enseñanza parisina (1269-72). La obra está inacabada y la parte auténtica se interrumpió en el Libro III c6

(Bekker 1280a 7). Las ediciones impresas, aparte de la Leonina, ofrecen un texto formado por ocho Libros (Pedro de Alvernia la finalizó), pero el texto de los tres primeros Libros no es fiable, pues reproduce la edición humanista de Luis de Valencia, que altera sensiblemente el texto de Tomás.

EDICIONES: Leonina, t. 48[a]; Parma, t. 21, pp. 364-716; Vivès, t. 26, pp. 89-513; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1951, y otras fechas.

Sententia Metaphysicam: ver c. 12, pp. 251-252.

La fecha y el lugar del *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles plantea muchos problemas. La designación del Libro *Lambda* como Libro XII, denominación que Tomás adoptó hacia mediados del año 1271, invita a fechar el comentario de los Libros VII-XII después de este mismo año; el principio del comentario pudo realizarse en el curso universitario 1270-1271; el comentario de los Libros II y III pudo ser fruto de una autocorrección o de una redacción posterior. Comenzada en París, la composición de esta obra pudo finalizarse en Nápoles; lo único que la investigación da por cierto es que es anterior al *De caelo et mundo*, redactado probablemente en Nápoles en 1272-73.

EDICIONES: Parma, t. 20, pp. 245-654; Vivès, t. 24, pp. 333-649 y t. 25, pp. 1-229; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1950.

Sententia super librum De caelo et mundo: ver c. 12, p. 253.

Posterior a la *Metafísica*, el *Comentario al De caelo et mundo* de Aristóteles fue redactado probablemente en Nápoles, en 1272-73. Esta obra de cosmología se encuentra inacabada, interrumpida poco después del principio del Libro III (Becker 302b 29).

EDICIONES: Leonina, t. 3, prólogo pp. V-XVIII, texto pp. 1-257; Parma, t. 19, pp. 1-207; Vivès, t. 23, pp. 1-266; Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1952.

Sentencia super libros De generatione et corruptione: ver c. 12, p. 254.

Posterior a los comentarios sobre el *De caelo et mundo* y sobre la *Física* y el de *De generatione et corruptione* de Aristóteles, debe situarse en Nápoles en 1272 ó 1273, durante los últimos meses de actividad de Tomás (antes de diciembre de 1273). El comentario de Tomás, inacabado, se interrumpió en el quinto capítulo del Libro I (Bekker 322a 33).

EDICIONES: Leonina, t. 3, prólogo pp. XIX-XXIX, texto pp. 261-322; Parma t. 19, pp. 208-299 (con partes no auténticas); Vivès, t. 23, pp. 267-386 (id); Marietti, R. M. Spiazzi ed., 1952. Encontraremos como anexo en la edición Leonina (pp. I-LXI) y Marietti (pp. 539-583) el apócrifo inspirado de san Alberto con el que se completó el comentario inacabado de Tomás.

e) Otros comentarios

Super Boetium De Trinitate: ver c. 4, pp. 85-88.

Esta obra, uno de los autógrafos más raros de Tomás, fue redactado con ocasión de su primera estancia de enseñanza parisina durante los años 1257-58 o a principios de 1259, entre la mitad del *De ueritate* y el principio del *Contra Gentiles*. Tomás es el único autor del siglo XIII que comentó este texto. La obra se encuentra inacabada, y la exposición del texto del *De Trinitate* de Boecio (incorporado hasta las primeras líneas del capítulo 2) es breve. Las cuestiones desarrolladas tratan del conocimiento humano de Dios; con este motivo Tomás produce una de las elaboraciones más pausadas sobre la epistemología de las ciencias.

EDICIONES: Leonina, t. 50, pp. 1-67, texto pp. 75-171; *Sancti Thomae de Aquino, Expositio super Librum de Trinitate*, B. Decker, ed., Leiden, 1959, reimpresión 1965 (nueva edición, con *corrigenda et addenda*, pp. 244-45); Parma, t. 17, pp. 349-396; Vivès, t. 28, pp. 482-550; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 19-141; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 313-389.

Expositio libri Boetii De Hebdomadibus: ver c. 4, pp. 86-88.

La fecha de esta obra es, sin duda, posterior a la del otro comentario de Boecio, pero el estado actual de la investigación no permite precisar de entrada la fecha ni las circunstancias. El tema tratado es esencialmente metafísico, concerniente principalmente a la doctrina de la participación.

EDICIONES: Leonina, t. 50, prólogo pp. 235-264, texto pp. 267-282; Parma, t. 17, pp. 339-248; Vivès, t. 28, pp. 468-481; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 165-192; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 391-408.

Super librum Dionysii De divinis nominibus: ver c. 7, pp. 145-147.

La fecha precisa de redacción de la *expositio* del *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio no se sabe todavía: durante el período de Orvieto (1261-65) o el período siguiente, en Roma (1265-68). Tampoco se está seguro de que el texto sea objeto de enseñanza oral. La obra es fiel reflejo de la vena de inspiración neoplatonicista del pensamiento de Tomás, que integra muchos de sus elementos en su síntesis personal.

EDICIONES: Parma, t. 15, pp. 259-405; Vivès, t. 29, pp. 374-580; Mandonnet, *Opuscula*, t. 2, pp. 220-654; Marietti, C. Pera ed. (con texto griego y latino del Pseudo-Dionisio), 1950.

Super Librum De causis: ver c. 11, pp. 240-242.

La *expositio* del *Liber De causis* puede datar muy probablemente de la primera mitad del 1272. Tomás fue el primero en identificar al autor de esta obra, que se atribuía generalmente a Aristóteles, como un filósofo árabe que se había remitido largamente a la *Elementatio theologica* de Proclo. Su comentario, comparando el *Liber de Causis* con la *Elementatio* de Proclo, profundiza en el diálogo con la filosofía neoplatónica en muchos puntos.

EDICIONES: *Sancti Thomae de Aquino super Librum De causis Expositio*, H. D. Saffrey ed., *Textus philosophici Friburgenses 4/5*, Friburgo (Suiza) 1954; Parma, t. 21, pp. 717-760; Vivès, t. 26, pp. 514-570; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 193-311; Marietti, C. Pera ed., 1955.

f) Escritos de polémica

Contra impugnantes Dei cultum et religionem: ver c. 5, pp. 97-102.

Este primer opúsculo consagrado a la defensa de la vida religiosa mendicante fue redactado durante el primer año de enseñanza magistral en París; ya empezada probablemente en la primavera de 1256, la obra se finalizó antes de que fuera conocida en París la condena de Guillermo de Saint-Amour (5 de octubre de 1256). Después de definir la vida religiosa y legitimar las nuevas órdenes, sobre todo en lo concerniente al ministerio de la enseñanza, de la predicación y de la confesión, así como a la pobreza mendicante, Tomás sigue y refuta en detalle el *Tractatus de periculis nouissimorum temporum* de Guillermo de Saint-Amour.

EDICIONES: Leonina, t. 41 A; Parma, t. 15, pp. 1-75; Vivès, t. 29, pp. 1-116; Mandonnet, *Opuscula,* t. 4, pp. 1-195; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 5-110.

De perfectione spiritualis uitae: ver c. 5, pp. 102-108.

En este segundo opúsculo de la polémica sobre la vida religiosa mendicante, Tomás responde a los ataques de Gerardo de Abbeville contra esta nueva forma de vida religiosa. Comenzada muy pronto en 1269 (el *Contra adversarium perfectionis christianae* de Gerardo fue publicado en el transcurso del verano de 1269), la obra se finalizó a principios de 1270, y sus últimos capítulos eran todavía consecuencia del *Quodlibeto* XIV de Gerardo de Abbeville defendido en las Navidades de 1269. El interés del *De perfectione* va más allá de la historia de esta polémica: Tomás quiso presentar objetivamente la doctrina

sobre la vida religiosa y la perfección cristiana; el opúsculo prepara así el tratado que desarrollará al final de *STh* II-II.

EDICIONES: Leonina, t. 41 B; Parma, t. 15, pp. 76-102; Vivès, t. 29, pp. 117-156; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 196-264; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 115-153.

Contra doctrinam retrahentium a religione: ver c. 5, pp. 102-108.

Según su conclusión, esta obra –comúnmente denominada *Contra retrahentes*– se dirige "contra la doctrina errónea y perniciosa de aquellos que impiden a los hombres entrar en religión". Posterior al *De perfectione* (1269-70), y contemporáneo al *Quodlibeto* IV (Cuaresma de 1272), del que el artículo 23 retoma el tema de la entrada en religión de los jóvenes, y el artículo 24 la relación entre preceptos y consejos, su redacción puede situarse entre la Cuaresma y las Navidades de 1271; sin embargo, según R. A. Gauthier, el *Contra retrahentes* sería anterior al *Quodlibeto*, lo que le sitúa todavía, con una diferencia de pocos meses, en este mismo período. Entre los puntos fuertes de esta respuesta, que prepara la exposición de la *STh* II-II, hay que subrayar el primado absoluto otorgado a la caridad y la importancia acordada a la pobreza voluntaria y mendicante, como medio para lograr la perfección cristiana en el seguimiento de Cristo.

EDICIONES: Leonina, t. 41 C; Parma, t. 15, pp. 103-125; Vivès, t. 29, pp. 175-190; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 265-322; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 159-190.

De unitate intellectus contra Averroistas: ver c. 10, pp. 209-212.

Este opúsculo se desarrolla con ocasión de la controversia parisina sobre el "averroísmo" de los maestros de la Facultad de Artes. Exìste el acuerdo de fecharlo en el año 1270, poco antes de la condena episcopal del 10 de diciembre. En él, Tomás refuta la doctrina que hace del intelecto una posible sustancia separada del cuerpo, única para todos los hombres, doctrina contraria a la enseñanza de Aristóteles y a la fe cristiana.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 247-287, texto pp. 291-314; Parma, t. 16, pp. 208-224; Vivès, t. 27, pp. 311-335; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 33-69; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 63-90 que retoma, sin aparato crítico, el texto de la edición de L. W. Keeler, *S. Thomas Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Textus et documenta, Series philosophica 12, Roma, 1936; F. Van Steenberghen, "Corrections au texte du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin", *Bulletin de philosophie médiévale SIEPM*, 1977 (19), 65-67.

De aeternitate mundi: ver c. 10, pp. 202-205.

La redacción de este opúsculo pertenece al período de la segunda enseñanza parisina de Tomás, muy probablemente del año 1271. Contrariamente a muchos teólogos que se inquietan por la fuerte presencia de Aristóteles en este campo, Tomás demuestra que sólo la fe puede considerar que el mundo tuvo un comienzo, y que no es posible demostrar lo contrario.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo pp. 53-81, texto pp. 85-89; Parma, t. 16, pp. 318-320; Vivès, t. 27, pp. 450-453; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 22-27; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 105-108.

g) Tratados

De ente et essentia: ver c. 3, pp. 66-67.

Compuesto, según Tolomeo, "por sus hermanos y compañeros cuando todavía no era maestro", existe el acuerdo general de fechar este opúsculo de Tomás en los años 1252-56 en París. Este pequeño tratado consagrado a la noción de la *essentia* y a la clarificación de sus relaciones con la realidad y las intenciones lógicas, es conocedor de una gran suerte y de muchas ediciones.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 319-365, texto, pp. 369-381; Parma, t. 16, pp. 330-337; Vivès, t. 27, pp. 464-479; *S. Thomae Aquinatis sermo sive tractatus de ente et essentia*, L. Baur, ed., Munster, 1926, ^{2}1933; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 145-164; *S. Thomae Aquinatis opusculum De ente et esentia, introductione et notis auctum*, C. Boyer, ed., Roma, 1933, reed. 1946, 1950 y 1970; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 5-18; Marietti, I, Sestili ed., ^{3}1957; M. D. Roland-Gosselin, *Le "De ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Texto redactado en base a los manuscritos, Introducción, notas y estudios históricos, Bibliothèque Thomistes 8, París, 1948.

De principiis naturae: ver c. 3, pp. 67-68.

Este opúsculo de juventud lo compuso para un tal hermano Silvestre, que, por otro lado, nos es desconocido. Tomás lo redactó antes de conseguir el título de maestro, pero la fecha es dudosa: durante los años en que fue bachiller sentenciario (1252-56), o incluso antes, en la época de sus estudios. En esta ocasión cuestiona los principios del cambio: la forma, la privación y las causas de los cambios en la naturaleza.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 5-33, texto, pp. 39-47; Parma, t. 16, pp. 338-342; Vivès, t. 27, pp. 480-486; Mandonnet, *Opuscula philosophica*, pp. 121-128; *Saint Thomas Aquinas, De principiis naturae*. Introducción y texto

crítico de J. J. Pauson, *Textus philosophici Friburgenses 2*, Friburgo-Lovaina, 1950.

Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum: ver c. 9, pp. 183-186.

Escrito a petición de Reginaldo, el *Compendium theologiae* se estructura basándose en el orden de la virtudes teologales y se presenta como una exposición de la doctrina cristiana llena de simplicidad y brevedad. La primera parte pertenece al período romano, de los años 1265-67 probablemente, es decir, poco después de la *Summa Contra Gentiles*; Tomás expone la doctrina cristiana de la fe prestándose apoyo en los artículos del *Credo*. Obligado entonces a interrumpirse, el autor habría retomado su redacción en la segunda parte a su regreso a Nápoles, que trata de la esperanza cristiana, en relación a los peticiones al *Pater*. La obra está inacabada, ya que se interrumpió en el c10 de esta segunda parte.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 5-73; texto pp. 83-191; Parma, t. 16, pp. 1-85; Vivès, t. 27, pp. 1-27; Mandonnet, *Opuscula*, t. 2, pp. 1-219; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 13-138.

De regno ad regem Cypri: ver c. 9, pp. 188-190.

Dirigido al rey de Chipre, probablemente Hugo II de Lusignan, el *De regno* puede fecharse en los alrededores de 1267. Este escrito, conocido igualmente con el nombre de *De regimine principum*, es más un opúsculo pedagógico y moral, para uso de un príncipe, que un verdadero tratado de teología política. Inacabado, su parte auténtica se interrumpe en medio del capítulo II c8 (antiguamente II c4).

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 421-444, texto pp. 449-471; Parma, t. 16, pp. 225-291; Vivès, t. 27, pp. 336-412; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 312-487; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 257-358.

De substantiis separatis: ver c. 11, pp. 239-240.

Dirigido, tal y como determinan los catálogos antiguos, a Reginaldo, este tratado es posterior a la primera mitad de 1271, sin que podamos precisar si se escribió en París o en Nápoles. Consagrado a la doctrina de los ángeles, la obra se divide en dos partes: lo que la antigüedad ha pensado de ellos (cc1-17) y la enseñanza de la fe católica; inacabada, esta segunda parte se interrumpe en medio de la exposición sobre el pecado del ángel (c20).

EDICIONES: Leonina, t. 40; Parma, t. 6, pp. 183-207; Vivès, t. 27, pp. 273-310; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 70-144; Marietti, *Opuscula philosophica*,

pp. 21-58; *Saint Thomas Aquinas's Treatise on Separate Substances*, F. J. Lescoe ed., West Hartford (Con.), 1963.

h) Cartas e informes

De emptione et uenditione ad tempus: ver c. 7, p. 140.

Esta obra *Sobre la compra y la venta a crédito*, realizada a mediados de 1262, ofrece la respuesta de Tomás a la cuestión que le había planteado el lector conventual de Florencia, un tal Juan de Viterbo, a propósito de lo que entonces se denominaba usura, pero que actualmente es más propio llamar especulación. Manifiesta la inserción de Tomás en el mundo y en los problemas de su tiempo, y muestra también el cuidado que puso en documentarse, al consultar a su cohermano, el cardenal Hugo de Saint-Cher, y al capellán de Urbano IV, Marin de Eboli.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 383-390, texto pp. 393-394; Parma, t. 17, pp. 337; Vivès, t. 28, pp. 465-466; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 178-179; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 185-186 (texto y aparato de la edición de A. O'Rahilly, "Notes on St. Thomas, III. St. Thomas on Credit", *Irish Ecclesiastical Record,* 1928 (64), pp. 159-168).

Contra errores Graecorum: ver c. 7, pp. 141-142.

Bastante mal denominada, el *Contra errores Graecorum* fue redactada a petición de Urbano IV y es el examen de un conjunto de textos de los Padres griegos (*Libellus* o *Liber de fide Trinitatis*), probablemente compilados por Nicolás de Durazzo, obispo de la antigua cotrona, que debe datarse en los años 1263 o principios de 1264. Tomás explica en una primera parte los textos equívocos, de los que subraya la realización a menudo dudosa y las traducciones defectuosas, intentando desgajar el contenido doctrinal de la enseñanza de los Padres griegos. La segunda parte examina desde más cerca cuatro cuestiones precisas (la procesión del Espíritu Santo *a Filio*, el primado del Papa, el pan ácimo en la celebración eucarística y la cuestión del purgatorio). Este texto es una manifestación de la benevolencia de Tomás con relación a los textos compilados y su confianza en la enseñanza de los Padres griegos en materia de fe, pero sufre de una dependencia casi exclusiva del *Libellus* confiado a su examen.

EDICIONES: Leonina, t. 40 A (con el texto del *Libellus,* pp. 107-151); Parma, t. 15, pp. 239-258; Vivès, t. 29, pp. 334-373; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 279-328; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 315-346 y el texto del *Libellus*,

pp. 347-413; *St. Thomas d'Aquin, Contra errores Graecorum*, texto editado y presentado con notas, referencias y documentos conexos por Mrg. P. Glorieux, Monumenta christiana selecta, Tournal, París Roma, New York, 1957.

De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum: ver c. 7, pp. 142-143.

Esta pequeña obra responde a distintas cuestiones planteadas a Tomás por un tal "cantor de Antioquía" (que nada permite identificar) por mediación de sus contactos en el Próximo Oriente: los serracenos, que ridiculizan (*irrisores fidei*) los dogmas cristianos de la Trinidad, de la encarnación, de la redención y de la eucaristía; los griegos y los armenios, que no creen en el purgatorio, y de otras naciones (*alias nationes*), que comparten con los musulmanes una concepción de la presciencia divina que cuestiona el libre albedrío y el mérito. A su destinatario, que pide argumentos racionales, Tomás le recuerda que hay que argumentar con autoridades aceptadas por sus interlocutores; el argumentador cristiano no tiene por fin probar la fe, sino solamente defenderla y mostrar que no es falsa. Las referencias a la *Summa Contra Gentiles* invitan a fechar este escrito un poco después de 1265.

EDICIONES: Leonina, t. 40 B; Parma, t. 16, pp. 86-96; Vivès, t. 27, pp. 128-143; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 252-278; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 253-268.

Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum: ver c. 7, pp. 143-144.

La *Expositio* de estos dos decretales está dedicada, según parece ser, a Gilfredo de Anagni, archidiácono de Todi y *socius* del preboste de Saint-Omer, amigo de Tomás. Adenulfo de Anagni, a petición del cual Reginaldo de Piperno publicó la *lectura in Ioanem*; esta dedicación invita a situar el opúsculo durante el período de Orvieto (1261-65). La primera Decretal de la que Tomás presenta un comentario doctrinal y es la profesión de fe conocida con el nombre de *Firmiter,* formulada por el concilio de Letran IV en 1215. La segunda Decretal *Damnamus,* para la que Tomás se contenta con una paráfrasis, es un texto de este mismo concilio que expone, refuta y condena el libelo en el que Joaquín de Fiore había atacado la doctrina trinitaria de Pedro Lombardo.

EDICIONES: Leonina, t. 40 E; Parma, t. 16, pp. 300-309; Vivès, t. 27, pp. 424-438; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 324-348; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 417-431.

De articulis fidei ecclesiae sacramentalis ad archiepiscopum Panormitanum: ver c. 7, p. 144.

Este opúsculo fue compuesto a petición de Leonardo, arzobispo de Palermo desde 1261 hasta 1270, fechas en las que hay que situar igualmente su redacción. En una primera parte, Tomás expone el *Credo*; la segunda parte se consagra a los siete sacramentos. Para cada uno de los artículos de fe y de los sacramentos, Tomás sigue un método parecido: la breve explicación que ofrece es continuación de los principales errores que a este respecto la Escritura permite refutar. Esta pequeña obra ha conocido una difusión considerable.

EDICIONES: Leonina, t. 42; prólogo, pp. 209-241, texto pp. 245-257; Parma, t. 16, pp. 115-122; Vivès, t. 27, pp. 171-182; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 1-18; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 141-151; D. Mongillo, "L'opuscolo di Tommaso d'Aquino per l'arcivescovo di Palermo", *O Theologos*, 1975 (2), pp. 111-125; C. Militello, "De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum", ib, pp. 127-206 (texto latino, con la traducción italiana e índice de las citas y de los errores denunciados).

Responsio ad magistrum Ioanem de Vercellis de 108 articulis: ver c. 9, pp. 186-188.

Esta opinión de experto fue solicitada a Tomás por el maestro de la orden, Juan de Vercelli. Examina 108 proposiciones procedentes del *Comentario a las Sentencias* de su cohermano Pedro de Tarantasio, el futuro Inocente V, y sospechosas de error por un detractor. Tomás explica en ellas el pensamiento del autor al separar la interpretación falsa o tendenciosa de su objetor. La obra pertenece al período romano, sin que podamos precisar de antemano su fecha (1265-66 ó 1265-67).

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 263-275, texto pp. 279-294; Parma, t. 16, pp. 152-162; Vivès, t. 27, pp. 230-247; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 211-245; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 223-240.

De forma absolutionis: ver c. 9, p. 287.

El maestro de la orden, Juan de Vercelli, solicitó la opinión de Tomás sobre un *Libellus* del cual el autor constata el uso de la fórmula indicativa de la absolución sacramental ("Ego te absolvo"). El examen de Tomás, fechado el 22 de febrero de 1269 probablemente, responde a las dificultades que expone el objetante en nombre de la fórmula deprecativa.

EDICIONES: Leonina, t. 40; Parma, t. 16, pp. 295-299; Vivès, t. 27, pp. 417-423; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 163-177; Marietti, *Opuscula theologica*, t.

1, pp. 173-180 (procedente del texto de P. Castagnoli, *L'opusculo De forma absolutionis di San Tommaso d'Aquino*, Plaissance 1933).

De secreto: ver c. 11, pp. 235-236.

Este opúsculo no es propiamente una obra de Tomás, sino el informe de una comisión en la que tomó parte: el capítulo general de París en 1269 pidió a algunos maestros exponer su parecer con relación a seis casos concernientes al poder de un superior religioso sobre la conciencia de su súbdito acusado de un falso secreto o que conoce al autor de una falta que los demás ignoran. La opinión de Tomás se expone en dos cuestiones donde, contra la opinión de otros maestros, defiende el derecho del superior de exigir en algunos casos por parte de uno de sus súbditos la confesión de un secreto.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 475-483, texto pp. 487-488; Parma, t. 24, pp. 235-236; Vivès, t. 32, pp. 816-818; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 497-501; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 447-448.

Liber De sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo: ver c. 11, pp. 234-235.

Dirigido a Santiago de Tonengo, capellán del Papa, este opúsculo se compuso probablemente durante el verano de 1270 ó 1271. En cinco capítulos Tomás examina las razones, los fines, las maneras y la eficacia de recurrir a las suertes; en cuanto al discernimiento de la legitimidad de la interrogación de las suertes, está en la doctrina del libre arbitrio y la providencia.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo pp. 207-226, texto pp. 229-238; Parma, t. 16, pp. 310-316; Vivès, t. 27, pp. 439-448; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 144-162; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 159-167.

Responsiones ad lectorem Venetum de 30 et 36 articulis: ver c. 9, pp. 187-188.

Estas dos *responsiones*, fechadas en 1271, se dirigen a un hermano, Bassiano de Lodi, lector del convento de Venecia, que solicitó la opinión de Tomás sobre distintos problemas de cosmología (influencia de los cuerpos celestes, acción de los ángeles, lugar del infierno, etc.). La primera respuesta examina 30 artículos; después de la intervención de los estudiantes de Venecia que le plantearon dificultades posteriores, Tomás compendió su respuesta en 36 artículos, integrando también en ella los elementos de la respuesta que dio a Juan de Vercelli, *De 43 articulis*, que realizó mientras tanto (2 de abril de 1271).

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 299-320, texto pp. 321-324 y 339-346; Parma, t. 16, pp. 169-174 (*Resp. De 36 art.*); Mandonnet, *Opuscula*, t. 3,

pp. 180-195 (*Resp. De 36 art.*); Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 193-197; pp. 199-208.

Responsio ad magistrum Ioanem de Vercellis de 43 articulis: ver c. 9, pp. 186-188.

Fechada con precisión el jueves santo, 2 de abril de 1271, esta carta es un informe pericial redactado a petición del maestro de la orden, Juan de Vercelli, en el que aparecen puntos disputados de la doctrina donde las cuestiones de cosmología ocupan un lugar importante: esta respuesta pertenece al mismo informe que las dirigidas al lector de Venecia *de 30 et 36 articulis*. Juan de Vercelli consultó igualmente a Alberto Magno y Roberto Kilwardby, cuyas repuestas han sido conservadas.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 299-320, texto pp. 327-335; Parma, t. 16, pp. 163-168; Vivès, t. 27, pp. 248-255; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 196-210; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 211-218. (Algunas ediciones anteriores a la Leonina, en base a los manuscritos e impresos defectuosos, indican por error 42 en vez de 43 artículos).

Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis: ver c. 9, p. 188.

Un tal hermano Gerardo, lector del convento de Besançon, consultó a santo Tomás sobre seis artículos; cinco concernientes a las propuestas de predicadores (¿la estrella aparecida a los magos tenía forma de cruz, de una figura humana, o de un crucifijo?; ¿las manos del niño Jesús crearon las estrellas?; ¿la profecía de Simeón a la Virgen María se cumplió siete veces al día hasta la resurrección?); la respuesta de Tomás invita con decisión a no entretenerse en la frivolidad y la inutilidad de dichas propuestas. Un sexto artículo concierne a la confesión sacramental. Incierta, la fecha de la consulta podría remontarse a 1271.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo pp. 349-352, texto pp. 335-356; Parma, t. 16, pp. 175-176; Vivès, t. 27, pp. 264-265; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 246-248; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, pp. 243-244.

Epistola ad ducissam Brabantiae: ver c. 11, pp. 236-238.

La carta a la duquesa de Brabante, que hoy en día mejor sería designar como "Carta a la *condesa* de Flandes", tal y como hacen algunos manuscritos que, como Tolomeo, la titulan *ad comitissam Flandrie*, también es conocida con el nombre de *De regimine Iudeorum* (este escrito habla, en más de su mitad, de cuestiones no judías); es una respuesta a preguntas que conciernen principalmente a la administración financiera de asuntos del principado; Tomás fundamenta la legitimidad de la percepción del impuesto en el principio de la

utilidad pública. En cuanto a la destinataria, los más recientes investigadores invitan a ver en ella a Margarita de Constantinopla, condesa de Flandes e hija de Baduino I, conde de Flandes y primer emperador de Constantinopla; el escrito debe situarse, en consecuencia, en París en 1271.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo, pp. 361-372, texto pp. 375-378; Parma, t. 16, pp. 292-294; Vivès, t. 27, pp. 413-416; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 488-494; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 249-252.

De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castrocaeli: ver c. 11, pp. 231-.232

Este pequeño tratado se dirige al maestro Felipe de Castrocaeli, profesor de medicina en Bolonia y en Nápoles, que consultó a Tomás sobre la cuestión de los cuatro elementos y sus cualidades, siguiendo el papel que la medicina antigua le hacía interpretar en la teoría de los humores y los temperamentos. La fecha exacta de este opúsculo no se sabe con total certeza; la podemos situar durante la segunda estancia parisina, quizás antes de la discusión de 1270 sobre la unidad de la forma substancial, de la que no hay huella alguna.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 135-152, texto, pp. 155-157; Parma, t. 16, pp. 353-354; Vivès, t. 27, pp. 502-503; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 19-21; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 155-156.

De motu cordis ad magistrum Philippum de Castrocaeli: ver, c. 11, pp. 231-232.

Dirigido al mismo destinatario que el anterior, este opúsculo tiende a establecer que el movimiento del corazón en el hombre, como en el animal, es un movimiento natural, y no violento como mantenía Alfredo de Sareshel. Este pequeño tratado, cuya fecha es incierta, pudo redactarse en Nápoles en 1273.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 95-123; texto, pp. 127-130; Parma, t. 16, pp. 358-360; Vivès, t. 27, pp. 508-511; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 28-32; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 165-168.

De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum: ver, c. 11, pp. 232-233.

Consagrado a las "operaciones ocultas de la naturaleza", este opúsculo intenta discernir lo que revela las causas naturales y lo que puede atribuirse a la intervención de los demonios en las prácticas mágicas de las que Tomás denuncia sus pretensiones. Las similitudes de esta exposición invitan a fecharlo durante la segunda enseñanza parisina (1268-72); en consecuencia el caballero

"más allá de los montes" a quien va dirigido, desconocido por otro lado, debía proceder, de Italia.

EDICIONES: Leonina, t. 43, pp. 163-179, texto pp. 183-186; Parma, t. 16, pp. 355-357; Vivès, t. 27, pp. 504-507; Mandonnet, *Opuscula*, t. 1, pp. 1-7; Marietti, *Opuscula philosopica*, pp. 159-162.

De iudiciis astrorum: ver c. 11, pp. 233-234.

El destinatario de esta pequeña carta, que podría ser Reginaldo, preguntó a Tomás si estaba permitido hacer uso de la astrología. Sin negar los efectos corporales de los astros en nuestro mundo, la respuesta de Tomás excluye firmemente los actos humanos del dominio de su influencia, y concluye que la consulta a los astros, en lo que depende de la voluntad humana, es un pecado grave. El opúsculo data con mucha probabilidad de la segunda estancia parisina (1269-72).

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 189-197; texto pp. 201; Parma, t. 16, pp. 317; Vivès, t. 27, pp. 449; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 142-143; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 1, p. 155.

Epistola ad Bernardum abbatem casinensem: ver, c. 1, pp. 33-34; c. 14, pp. 310-312.

Dirigida a Bernardo Ayglier, abad de Montecasino, esta pequeña carta explica el sentido de un pasaje de las *Moralia* de san Gregorio sobre la infabilidad de la presciencia divina y sus relaciones con la libertad humana. Última en fecha entre las obras de Tomás, se escribió hacia mediados de febrero de 1274 en Aquino o en el castillo de Maenza, mientras se encontraba en camino hacia el Concilio de Lyon.

EDICIONES: Leonina, t. 42, prólogo, pp. 399-409, texto, pp. 413-415; Vivès, t. 32, pp. 834-835; Mandonnet, *Opuscula*, t. 3, pp. 249-251; Marietti, *opuscula theologica*, t. 1, pp. 249-250; A. Dondaine, "La lettre de saint Thomas à l'abbé du Montecassin", en *Saint Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, A. Maurer ed., t. 1, Toronto, 1974, pp. 87-108.

i) Obras litúrgicas, sermones, oraciones

Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae: ver c. 7, pp. 147-150.

La autenticidad de esta obra ha sido durante mucho tiempo una cuestión difícil, pero después de los trabajos del P. P. M. Gy su atribución a Tomás no fue puesta nunca más en duda. Se trata del Oficio *Sacerdos* y de la misa *Cibavit*, promulgado por Urbano IV el 11 de agosto de 1264 con la bula *Transiturus*, que instituía esta fiesta para la Iglesia universal. Su composición se remonta al período de Orvieto, poco antes de esta fecha.

EDICIONES: Parma, t. 15, pp. 233-238; Vivès, t. 29, pp. 335-343; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 461-476; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 275-281.

Himno "Adoro Te": ver c. 7, pp. 150-154.

A pesar de los trabajos de A. Wilmart, cuya conclusión parece ir en contra de la autenticidad del *Adoro Te*, la más reciente investigación tiene fuertes argumentos a favor de la autenticidad de esta oración, atestiguada en la cuarta versión de Tocco y difundida ya antes de la canonización de Tomás.

EDICIONES: Parma, t. 24, pp. 243-244; Vivès, t. 32, pp. 823; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 544-545; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 287.

Collationes in decem precepta: ver, c. 4, pp. 91-92.

Es difícil precisar con certeza la fecha y el lugar de las homilías sobre los diez mandamientos. Predicadas en la lengua materna de Tomás, en Italia (1261-68 ó 1273?), fueron recogidas por Pedro de Andria; las pasó a limpio ya un poco tarde, contemporáneamente la de la *Lectura* sobre san Mateo. Tomás predica sobre el doble mandamiento de la caridad y después sobre los diez mandamientos.

EDICIONES: J. P. Torrell, "Les Collationes in decem preceptis de saint Thomas d'Aquin. Edition critique avec introduction et notes", *RSPT*, 1985 (69), pp. 5-40 y pp. 227-263; Parma, t. 16, pp. 97-114; Vivès, t. 27, pp. 144-170; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 413-455; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 245-271.

Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam: ver, c. 4, pp. 91-92; c. 13, p. 286.

Es difícil precisar con certeza y exactitud el lugar y fecha de esta serie de homilías. Los sermones sobre el *Pater* fueron probablemente pronunciados en Nápoles, durante la Cuaresma de 1273; su *reportatio* se debe a Reginaldo de Piperno, como la de los sermones sobre el *Credo*, cuya atribución a este mismo período no está asegurada. El sermón sobre la primera pregunta del *Pater* de las ediciones impresas, atribuido a Aldobrandinus de Toscanella, es inauténtico, cf. B. G. Guyot, "Aldobrandinus de Toscanella: source de la 1ª Petitio des éditions du commentaire de S. Thomas sur le Pater", *AFP*, 1983 (53), pp. 175-201. En cuanto a las homilías sobre el *Ave Maria*, se trata probablemente de un sermón ordinario con su *collatio*, predicado durante la segunda estancia en París.

EDICIONES: Parma, t. 16, pp. 123-151; Vivès, t. 27, pp. 183-229; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, pp. 349-411; 456-460; Marietti, *Opuscula theologica*, t. 2, pp. 193-241; I. F. Rossi, *S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae, Introductio et textus*, Plasencia, 1931, procedente del *Divus Thomas* (Plasencia), 1931 (34), pp. 445-479.

Otros sermones: ver, c. 4, pp. 88-92.

Las ediciones de las obras de Tomás incluyen muchos sermones que le son atribuidos, en su gran mayoría sin razón. Indicamos aquí, siguiendo el orden alfabético, la lista de los 19 sermones auténticos de L. J. Bataillon, "Les sermons attribués à saint Thomas: questions d'authenticité", *MM*, 1988 (19), pp. 325-341, cf. pp. 339-340 (la lista del P. Bataillon incluye también el sermón sobre el *Ave Maria*, que se ha indicado anteriormente junto a los del *Pater* y el *Credo*). Los 10 sermones que incluyen una *collatio* se indican en itálica o *cursiva*. En cuanto a la fecha en la que estos sermones fueron predicados, es difícil de precisar; podemos inferirla de los sitios que a veces se indican: Bolonia, Milán; París es el lugar más probable de al menos 12 de entre ellos.

Abiciamus: Vivès, t. 32, p. 693; J. B. Raulx, ed., *Divi Thomae Aquinatis Sermones et opuscula concionatoria*, t. 1, París 1881, pp. 416; Busa, t. 6, p. 38a.

Attendite: Parma, t. 24, p. 226; Vivès, t. 32, p. 32, p. 673; Raulx, p. 483; Busa, t. 6, p. 35a.

Beata gens: Vivès, t. 32, p. 797; Raulx, p. 516; Busa, t. 6, p. 39c.

Beati qui habitant: Th. Käppeli, "Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino", *AFP*, 1943 (13), pp. 59-94, cf. p. 88; Busa, t. 6, p. 44a.

Beatus uir: Vivès, t. 32, p. 803; Raulx, p. 525; Busa, t. 6, p. 41a.

Celum et terra: Vivès, t. 32, p. 692; Raulx, p. 415; Busa, t. 6, p. 37c.

Ecce ego mitto: Vivès, t. 32, p. 815; Raulx, p. 417; Busa, t. 6, p. 42a.

Ecce rex tuus: J. Leclerq, "Un sermon inédit de Saint Thomas sur la royauté du Christ", *RT*, 1946 (46), pp. 152-166, cf. pp. 156-166; Busa, t. 6, pp. 45a.

Emitte Spiritum: inédito.

Exiiit qui seminat: Th. Käppeli, "Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino", *AFP*, 1943 (13), p. 75; Busa, t. 6, p. 42b.

Germinet terra: P. A: Uccelli, *I Gigli a Maria,* 1874 (12), pp. 126-143; Busa, t. 6, p. 46b.

Homo quidam erat: Vivès, t. 32, p. 791; Raulx, p. 493; Busa, t. 6, p. 38a.

Homo quidam fecit: L. J. Bataillon, "Le sermon inédit de saint Thomas Homo quidam fecit cenam magnam. Introduction et édition", *RSPT*, 1983 (67), pp. 353-368.

Lauda et letare: inédito.

Lux orta est: Parma, t. 24, p. 231; Vivès, t. 32, p. 682; Raulx, p. 508; Busa, t. 6, p. 36b.

Osanna filio Dauid: Th. Käppeli, "Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino", *AFP*, 1943 (13), p. 72; Busa, t. 6, p. 42a (Parciales).

Puer Iesus: Parma, t. 24, p. 220; Vivès, t. 32, p. 663; Raulx, p. 418; Busa, t. 6, p. 33a.

Seraphim stabant: inédito.

Veniet desideratus: inédito.

j) Obras de dudosa autenticidad

De fallaciis: ver c. 1, p. 30.

Este pequeño tratado de lógica para principiantes, que examina los razonamientos defectuosos, fue considerado hasta principios del siglo XX como una obra de juventud de Tomás; se pensaba generalmente que se compuso durante la detención en Roccasecca en 1244-45. Dependiente de muchos autores, sobre todo de Pedro Hispano, en realidad es posterior a esta fecha y actualmente se reconoce inauténtico; el P. Gauthier sugiere buscar su autor entre los maestros de artes en el mediodía francés hacia finales del siglo XIII.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 385-400, texto, pp. 403-418; Parma, t. 16, pp. 377-87; Vivès, t. 27, pp. 533-548; Mandonnet, *Opuscula,* t. 4, pp. 508-534; Marietti, *Opuscula philosophica*, pp. 225-240.

De propositionibus modalibus: ver c. 1, p. 30.

Considerado durante mucho tiempo junto con el tratado *De fallaciis* como una obra de juventud de Tomás, que habría compuesto durante su detención en Roccasecca y dirigido a sus condiscípulos de Nápoles (1244-45), este pequeño tratado de lógica se reconoce hoy en día inauténtico, como el anterior.

EDICIONES: Leonina, t. 43, prólogo, pp. 385-400, texto, pp. 421-422; Parma, t. 16, pp. 388-389; Vivès, t. 27, p. 549-550; Mandonnet, *Opuscula*, t. 4, p. 505-507; I. M. Bochenski, "Sancti Thomae Aquinatis De modalibus opusculum et doctrina", *Angelicum,* 1940 (17), pp. 180-218, *Opuscula philosophica*, pp. 243-245.

Se han atribuido a Tomás muchas obras inauténticas o de dudosa autenticidad, como por ejemplo el tratado *De demostratione* o los opúsculos *De instantibus, De natura verbi intellectus, De principio individuationis, De natura generis, De natura accidentis, De natura materiae, De quattuor oppositis*, etc., que encontramos en las ediciones actuales (Mandonnet, *Opuscula*, t. 4; Marietti, *Opuscula philosophica*, ver índice). Otros son extractos de obras inauténticas que han circulado como obras independientes; es el caso por ejemplo de los opúsculos *De differentia verbi divini et humani* (extracto de la *Lectura in Ioannem*, c. 1, lect. 1), *De sensus respectu singularium* (extracto de la *Sententia Libri De anima*, lib. 2, lect. 12); *De natura luminis* (extracto de la *Sententia Libri De anima*, lib. 2, lect. 14), etc. La siguiente lista de opúsculos de uno y otro género se extrae de la de los opúsculos en la Tabula aurea y la ed. Piana de el P. B. G. Guyot[2].

Concordantiae "Pertransibunt plurimi"

De beatitudine

De demostratione

De differentia verbi divini et humani

De dilectione Dei et proximi

De dimensionibus indeterminatis

De divinis moribus

De eruditione principis

De expositione missae

---

2 B. G. Guyot, *BT,* 1963-1965 (12), pp. 207-208; esta lista se reproduce en la introducción de *Petrus a Bergamo O. P., concordantiae Textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis*, editio fototypica, I. Colosio, ed., Florencia 1982, s. p.; encontraremos igualmente la indicación de probables autores de algunos opúsculos inauténticos, así como la indicación de las obras auténticas por los extractos.

De fallaciis
De fato
De humanitate Christi
De instantibus
De intellectu et intelligibili
De inventione medii
De modo studendi
De natura accidentis
De natura generis
De natura loci
De natura luminis
De natura materiae
De natura syllogismorum
De natura verbi intellectus
De officio sacerdotis
De potentiis animae
De principio individuationis
De propositionibus modalibus
De puritate conscientiae et modo confitendi
De quator oppositis
De quo est et quod est
De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium
De tempore
De unitate vel pluralitate formarum
De usuris in communi
De venerabili sacramento altaris ad modum decem praedicamentorum
De veneraili sacramento altaris ad modum sermonum
De virtutibus et vitiis
Primus tractatus de universalibus
Secundus tractatus de universalibus
Summa totius logicae.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Por Gilles Emery, O.P.

Esta lista es una selección de obras, contribuciones y artículos utilizados e indicados en este libro. Las ediciones de las obras de Tomás de Aquino, así como sus traducciones, no han sido recogidas aquí, se han indicado en páginas anteriores, en el Breve Catálogo.

1274-Anné-charnière, Mutations et continuités, Colloques internationaux du CNRS 558, París, 1977.

Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, B. M. Reichert (ed.), v. I: 1220-1303; v. II: 1304-1378, *MOPH,* Roma, 1898 y 1899 (3-4).

Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243-1344), th. Käppeli, A. Dondaine (ed.), *MOPH,* Roma, 1941.

Aertsen, J. A.,"The circulation-motive and man in the thought of Thomas Aquinas", en *L'homme et son univers au Moyen Age,* Actes du VII congrès international de philosophie médiévale (30 août-4septembre 1982), Chr. Wenin (ed.), Louvain-la-Neuve, 1986, t. 1, pp. 432-439.

– *Nature and Creature: Thomas Aquinas Way of Thought,* Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21, Brill, Leiden, 1988.

– "The Eternity of the World: the Believing and the Philosophical Thomas. Some Comments", en *The Eternity of the World,* pp. 9-19.

– "Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin", *MM,* 1991 (21/1), pp. 143-160.

Alberto Magno, *Opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda...*, Ed. W. Kübel, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1951 ss.

– *Opera omnia,* cura ac labore A. Borgnet, 38 t., Paris, 1890-1899.

– *Albert & Thomas Selected Writings,* translated, edited and Introduced by S. Tugwell, O.P., Preface by L. E. Boyle, O.P., New York, Mahwah, 1988.

Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 4 t., BFSMAe 12-15, Quaracchi, 1951-1957.

Alverny, M. Th., "Un adversaire de saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi", en *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies,* t. 2, pp. 179-218.

Amargier, A., art. "Innocent V", *Catholicisme,* 1962 (5), pp. 1661-1664.

Andereggen, I. E. M., *La metafísica de santo Tomás en la Exposición sobre el 'De divinis nominibus' de Dionisio Aeropagita,* Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1988.

Anonymi, Magistri Artium (c. 1245-1250), *Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms Roma Naz. V. E. 828),* R. A. Gauthier (ed.), Spicilegium Bonaventurianum 24, Grottaferrata, 1985.

Aquinas and Problems of his Time, G. Verbeke y D. Verhelst (ed.), Leuven, The Hague, 1976.

Argerami, O., (ed.), ver: *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World.*

Arges, M., "New Evidence Concerning the Date of Thomas Aquinas' Lecture on Matthew", *Mediaeval Studies,* 1987 (49), pp. 517-523.

Arias Reyero, M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen,* Einsiedeln, 1971.

Aristote et saint Thomas d'Aquin, Journées d'études internationales, Louvain, Paris, 1957.

Aubert, J. M., *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas,* Paris, 1955.

Ausin, S., "La providencia divina en el libro de Job. Estudio sobre la 'Expositio in Iob' de SAnto Tomás de Aquino", *Scripta Theologica,* 1978 (8), pp. 477-550.

Backes, I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter,* Forschungen zur Christliche Litteratur und Dogmengeschichte, 17/3-4, Schöningh, Paderborn, 1931.

Bataillon, L. J., "Les sermons de saint Thomas et la Catena aurea", A. A. Maurer (ed.), *Saint Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, t. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 67-75.

– "Un sermon de S. Thomas sur la parabole du festin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1974 (58), pp. 451-456.

– "Les crises de l'université de Paris d'aprés les sermons universitaires", *MM,* 1976 (10), pp. 155-169.

– "Status quaestionis sur les instruments et techniques de travail de S. Thomas et S. Bonaventure" en *1274-Année-charnière,* pp. 647-658.

– "Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les *distinctiones* bibliques alphabétiques", en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et*

exploitation, Ates du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 213-226.

– "L'Édition Leonine des oeuvres de saint Thomas et les études médiévales", en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale,* vol. 1: *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo,* Studi tomistici, 17, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981, pp. 452-464.

– "L'emploi du langage philosophique dans les sermons du XIII siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval,* G. Hasenohr y J. Longere (ed.), Paris, 1981, pp. 197-209.

– "Le sermon inédit de S. Thomas *Homo quidem fecit cenam magnam.* Introduction et édition", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 1983 (67), pp. 353-369.

– "*Similitudines* et *exempla* dans les sermons du XIIIe siècle", en *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley,* K. Walsh y D. Wood (ed.), Subsidia 4, Oxford-New York, 1985, pp. 191-205.

– "De la *lectio* à la *praedicatio.* Commentaires bibliques et sermons au XIII siècle", *RSPT,* 1986 (70), pp. 559-575.

– "Exemplar, Pecia, Quaternus", en *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen âge,* pp. 206-219.

– (ed.), ver: *La production du livre universitaire.*

– "Les sermons attribués à saint Thomas. Questions d'authenticité", A. Zimmermann, C. Kopp (eds.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, Miscellanea Mediaevalia,* 19, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1988, pp. 325-341.

– "Le edizioni di *Opera omnia* degli scolastici e l'edizione leonina", en *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento,* pp. 141-154.

– "Le Père M. D. Chenu et la théologie du Moyen Age", *RSPT,* 1991 (75), pp. 449-456.

– "Saint Thomas et les Pères. De la *Catena* à la *Tertia Pars*", C. J. Pinto de Oliveira (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O.P. à l'occasion de son 65e anniversaire,* Studia Friburgensia. NS, 78, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg, 1993, pp. 15-36.

– y Dondaine, A. (ver Dondaine, A., y Bataillon, L. J., "Le commentaire de saint Thomas sur les Météores".

Bäumker, C., *Petrus von Hibernia der Jugendlehrer des Thomas von Aquin und seine Disputation vor König Manfred,* Sitzungsberichte d. Bayer, Akademie der Wissenschaften, Philos. u. hist. Klasse, Munich, 1920.

Bazán, B. C., "Pluralisme de formes ou dualisme de substances?", *Revue Philosophique de Louvain*, 1969 (67), pp. 30-73.

– (ed.), ver Siger de Brabante, *Quaestiones in Tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi.*

– "Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: A propos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber O.P.", *Revue Philosophique de Louvain*, 1974 (72), pp. 53-155.

– "Les questions disputées, principalement dans les Facultés de Théologie", B. C. Bazán, G. Fransen, J. F. Wippel, D. Jacquart (eds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 44-45, Brepols, Turnhout, 1985, pp. 12-149.

– "Le commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le traité De l'anima", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1985 (69), pp. 521-547.

Bedouelle, G., *L'histoire de l'Eglise. Sience humaine ou théologie?,* Paris, 1992.

Berceville, G., "L'*Expositio continua* sur les quatre Evangiles de Saint Thomas d'Aquin (*Catena aurea*): le commentaire de Marc", *Mémoire de D.E.A.*, Saulchoir, 1988.

Bernt, G., Höldi, L., Schipperges, H., Wr. "Artes liberales", *Lexicon des Mittelalters,* 1980, 1, pp. 1058-1063.

Berthier, J. J., (ed.) ver Humberto de Romanos, *Opera de vita regulari.*

– *Tabulae... Summae Theologicae,* Paris, 1903.

Bianchi, L., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo,* Florence, 1984.

– *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico,* Bergame, 1990.

Biffi, I., "Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino", *La Scuola Cattolica,* 1971 (99), pp. 175*-246*.

– "Misteri di Cristo, sacramenti, escatologia nello Scriptum super Sententiis di san Tommaso d'Aquino", *La Scuola Cattolica,* 1974 (102), pp. 569-623.

– "I Misteri della vita di Cristo nei Commentari biblici di San Tommaso d'Aquino", *DTP,* 1976 (79), pp. 217-254.

Blumenkranz, B., "Le *De regimine Judaeorum*: ses modèles, son exemple", en *Aquinas and Problems of his Time,* pp. 101-117.

Boecio de Dacia, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum Maiorem,* J. Pinborg, H. Roos, S. S. Jensen (ed.), Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi, IV/I, Hauniae, 1969.

– *De aeternitate mundi,* N. G. Green-Pedersen (ed.), Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi, VI/II, Hauniae, 1976.

Buenaventura (san), *Opera omnia,* Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 t., Quaracchi, 1882-1902.

– *Quaestio reportata de mendicitate cum annotationibus Gulielmi de S. Amore,* en *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta,* F. Delorme (ed.), BFSMAe 8, Quaracchi, 1934, pp. 328-356.

– *Sermones dominicales,* J. G. Bougerol (ed.), BFSMAe 27, Grottaferrata, 1977.

Borgnet, A., (ed.) ver Alberto Magno, *Opera omnia.*

Bos, E. P. (ed.), ver *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy.*

Bougerol, J. G., (ed.), ver Buenaventura (san), *Sermones dominicales.*

Bouillard, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique,* Théologie 1, Paris, 1944.

Boulogne, Ch. D., *Saint Thomas d'Aquin ou le génie intelligent,* Paris, 1968.

Bouthillier, D., "Le Christ en son mystère dans les *Collationes* du *Super Isaiam* de saint Thomas d'Aquin", en *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 37-64.

Bouyges, M., "L'idée génératrice du *De potentia* de S. Thomas", *Revue de philosophie,* 1931 (31), pp. 113-131, pp. 246-268.

Boyle, L. E., "The *De regno* and the Two Powers", en *Essays in Honour of A. C. Pegis,* J. R. O'Donnell (ed.), Toronto, 1974, pp. 237-247; reimpreso en *Pastoral Care,* Estudio XIII.

– "The Quodlibets of Saint Thomas and Pastoral Care", *The Thomist,* 1974 (38), pp. 232-256.

– "The *Summa confessorum* of John of Freiburg and the Popularization of the Moral Teaching of St. Thomas and of some of his Contemporaries", en *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies,* t. 2, pp. 245-268; reimpreso en *Pastoral Care,* Estudio III.

– "Notes on the Education of the *Fratres communes* in the Dominican Order in the Thirteenth Century", en *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Th. Käppeli O.P.,* R. Creytens y P. Künzle (ed.), t. 1, Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi 141, Rome, 1978, pp. 249-267: reimpreso en *Pastoral Care,* Estudio VI.

– *Pastoral Care. Clreical Education and Canon Law, 1200-1400,* Variorum Reprints, Londres, 1981.

– *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas,* The Etienne Gilson Series, 5, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1982.

– "Alia lectura fratris Thomae", *Mediaeval Studies,* 1983 (45), pp. 418-429.

– "Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant", *Proceedings of the Patristic, Mediaeval, and Renaissance Conference*, 1983 (8), pp. 23-35.

– "An Autograph of St. Thomas at Salerno", A. Lobato (ed.), *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 33, Massimo, Milano, 1991, pp. 117-134.

Brady, I., art. "Jean Pecham", *DS*, 1974 (8), pp. 645-649.

– "John Pecham and the Background of Aquina's *De Aeternitate Mundi*", en *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies,* t. 2, pp. 141-178.

– art. "Pierre Lombard", *DS*, 1986 (12/2), pp. 1604-1612.

Brams, J., "Guillaume de Moerbeke et Aristote", en *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV siècle,* J. Hamesse y M. Fattori (ed.), Louvain-la-Neuve-Cassino, 190, pp. 317-336.

– (ed.), ver Guillaume de Moerbeke, *Recueil d'études*.

Brown, S. F., "The Eternity of the World Discussion in Early Oxford", *MM,* 1991 (21/1), pp. 259-280.

Bukowski, T. P., "Rejecting Mandonnet's Dating of St. Thomas's *De aeternitate mundi*", *Gregorianum*, 1990 (71), pp. 763-775.

– "Understanding St. Thomas on the Eternity of the World Help from Giles of Rome", *RTAM,* 1991 (58), pp. 113-125.

Burbach, M., "Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas", *Mediaeval Studies*, 1942 (4), pp. 139-158.

Callebaut, A., "Jean Pecham O.F.M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263-1285)", *AFH,* 1925 (18), pp. 441-472.

Callus, D. A., *The Introduction of Aristotelian Learning at Oxford,* Proceedings of the British Academy 29, Londres, 1944.

– *The Condemnation of St. Thomas at Oxford,* The Aquinas Society of London, Aquinas Paper, 5, Londres, 1955.

– "Les sources de saint Thomas. État de la question", en P. Moraux; et alii (eds.), *Aristote et saint Thomas d'Aquin. Journées d'études internationales*, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1957, pp. 93-174.

– "The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell", en *Mélanges offerts à Etienne Gilson,* pp. 123-160.

– "Une oeuvre récemment découverte de S. Albert le Grand: De XLIII problematibus ad magistrum Ordinis", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1960 (44), pp. 243-261.

– "The origins of the Problem of the Unity of Form", *The Thomist,* 1961 (24), pp. 256-285.

Caparello, A., "Terminologia greca tomista nel *Commentarium ad Meteorologica*", *Sacra Doctrina,* 1978 (23), pp. 243-287.

– "La terminologia greca nel *Commentario al De caelo.* Tommaso d'Aquino e lingua greca", *Angelicum,* 1978 (55), pp. 414-457.

Cappelluti, G., "Fra Pietro di Andria e i segretari di S. Tommaso", *Memorie Domenicane. Nuova Serie,* 1975 (6), pp. 151-165.

Casciaro Ramírez, J. M., *Las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Sto. Tomás sobre la Profecía,* Roma, 1971.

Casey, G. N., "An Explication of the De hebdomadibus of Boethius", *The Thomist,* 1987 (51), pp. 419-434.

Castagnoli, "P., Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. Tommaso", *Divus Thomas,* Piacenza, 1927 (4), pp. 704-724; 1928 (5), pp. 110-125; 1928 (5), pp. 249-268; 1929 (6), pp. 57-66; 1929 (6), pp. 444-458.

Catalogus Stamsensis, G. Meersseman (ed.), *MOPH,* 1936 (18), PP. 56-67.

Cavarnos, J. P., "Greek translations of the *Adoro Te devote* and the *Ave verum*", *Traditio,* 1952 (8), pp. 418-423.

Cessario, R., "Is Aquinas' Summa only about Grace?", en *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 197-209.

Chacon, A. C., "El tratado sobre la gracia en la *Summa contra gentiles*", *Scripta theologica,* 1984 (16), pp. 113-146.

Chardonnens, D., "L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur du Livre de Job. 'Dans ma chair, je verrai Dieu'", en *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 65-83.

Chartularium Universitatis Parisiensis, H. Denifle y E. Chatelain (ed.), t. 1 y 2, Paris, 1889 y 1891.

Chatelain, E., (ed.), ver *Chartularium Universitatis Parisiensis.*

Cheneval, F. y Imbach, R., ver *Thomas von Aquin, Prologue.*

Chenu, M. D., "Les responses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)", en *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge,* t. 1, Bibliothèque Thomiste, 13, J. Vrin, Paris, 1930, pp. 191-221.

– "Le plan de la Somme théologique de saint Thomas", *RT,* 1939 (47), pp. 93-107.

– *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* 1ª ed.: J. Vrin, Paris, 1950; 2ª ed.: Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1954; 3ª ed.: J. Vrin, Paris, 1974; 4ª ed., 1984.

– *La théologie comme science au XIII siècle,* Bibliotheque thomiste 33, Paris, 3ª ed., 1957.

– *St. Thomas d'Aquin et la théologie,* Maîtres spirituels 17, Paris, 1959.

Chesterton, G. K., *St. Thomas Aquinas,* Lyon, 1935.

Cipriani, S., "Riflessioni esegetiche su *Super S. Joannis Evangelium lectura* di S. Tommaso", en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario,* t. 4, pp. 41-59.

Cirillo, A., *Cristo Rivelatore del Padre nel vangelo di S. Giovanni secondo il Commento di S. Tommaso d'Aquino,* Excerptum ex dissertatione doctorali, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Romae, 1988.

Clark, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues,* Studies in the History of Christian Thought 37, 2 t., Leiden, 1987.

Clasen, S. (ed.), ver Gerardo de Abbeville, *Contra adversarium perfectionis christianae.*

Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, t. 1, H. F. Dondaine y H. V. Shooner (ed.), Roma, 1967; t. 2, H. V. Shooner (ed.), Roma, 1973; t. 3, H. V. Shooner (ed.), Montréal-Paris, 1985.

Coggi, R., "Dolore, Providenzza, Risurrezione nel libro di Giobbe. Validità di un'intuizione esegetica di S. Tommaso", *Sacra Doctrina,* 1982 (27), pp. 215-310.

Colledge, E., "The Legend of St. Thomas Aquinas", en A. A. Maurer (ed.), *Saint Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, t. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 13-28.

Colosio, I. (ed.), ver Pedro de Bérgamo, O.P., *Concordantiae Textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis.*

Congar, Y. M., art. "Théologie", *DTC*, 1946 (15/1), pp. 342-502.

– "Le sens de l'*Economie* salutaire dans la *Théologie* de S. Thomas d'Aquin (*Somme Théologique*)", en *Fetsgabe J. Lortz,* Baden-Baden, 1957, t. 2, pp. 59-82.

– "Saint Thomas et les archidiacres", *RT*, 1957 (57), pp. 657-671.

– "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe et le début du XIVe", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1961 (28), pp. 34-151.

– "Le moment *économique* et le moment *ontologique* dans la *Sacra Doctrina* (Révelation, Théologie, Somme théologique), en *Mélanges offerts à M. D. Chenu,* pp. 135-187.

– "Valeur et portée oecuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1973 (57), pp. 611-626.

– "*In dulcedine societatis quaerere veritatem*. Note sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle", G. Meyer, A. Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis 1280/1980*, Walberberger Studien, 6, Grünewald, Mainz, 1980, pp. 47-57.

Constitutiones antiquae O.P., ver Thomas, A. H., *De Oudste Constituties van de Dominicanen.*

Contenson, P. M. de, "Documents sur les origines et les premières années de la Commission Leonine", A. A. Maurer (ed.), *Saint Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, t. 2, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 331-388.

Conticello, C. G., "San Tommaso ed i Padri: la Catena aurea super Ioannem", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1990 (57), pp. 31-92.

Copleston, F. C., *A History of Philosophy*, v. II: *Medieval Philosophy, Augustine to Scotus*, London, 1959.

Corbin, M., *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 16, Paris, 1974.

Correctorium ver P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes I et II;* J. P. Müller (ed.), *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris; Le Correctorium Corruptorii Quaestione.*

Corte, M. de, "Thémistius et s. Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du commentaire de S. Thomas sur le De anima", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1932 (7), pp. 47-84.

Coulon, R., art. "Annibaldi ou Annibaldeschi della Molara", *DHGE*, 1924 (3), pp. 387-388.

Creytens, R., "Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort (1241)", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1948 (18), pp. 5-68.

– "Le Studium Romanae Curiae et le Maître du Sacré Palais", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1942 (12), pp. 5-83.

Crowe, F. E., "Peter of Ireland's Approach to Metaphysics", P. Wilpert, W. P. Eckert (eds.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, *Miscellanea Mediaevalia*, 2, W. de Gruyter, Berlin, 1963, pp. 154-160.

– "Peter of Ireland: Aquinas' Teacher of the Artes Liberales", Institut d'Études Médiévales, Université de Montréal (ed.), *Arts liberaux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale,* Université de Montréal, Canada, 27 août-2 septembre, 1967, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, Montréal-Paris, 1969, pp. 619-623.

Crowley, T., "John Peckham, O.F.M., Archbishop of Canterbury, versus the New Aristotelianism", *Bulletin of the John Rylands Library,* 1950 (33), pp. 241-255.

Dales, R. C., *Medieval Discussion of the Eternity of the World,* Leiden, 1990.

– (ed.), ver *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World.*

D'Ancona Costa, C., "Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le *De Causis* et analyse de l'interprétation thomiste", *RT*, 1992 (92), pp. 785-817.

Dawson, J. D., "William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition", *MS,* 1978 (40), pp. 223-238.

Definitiones Capituli generalis Argentinae celebrati anno 1282, G. Fussenegger (ed.), *AFH,* 1933 (26), pp. 127-140.

De Ghellinck, J., art. "Pierre Lombard", *DTC*, 1935 (12/2), pp. 1941-2019.

De Grijs, F. J. A., "The Theological Character of Aquinas *De Aeternitate Mundi*", en *The Eternity of the World,* pp. 1-8.

Delalaruelle, E., "La translation des reliques de saint Thomas d'Aquin à Toulouse (1939) et la politique universitaire d'Urbain V", *BLE*, 1955 (56), pp. 129-146.

Delhaye, Ph., "Guillaume de Saint-Amour", *DS,* 1967 (6), pp. 1237-1240.

Delorme, F. (ed.), ver Buenaventura (san), *Quaestio reportata de mendicitate,* Jean Pecham, *De Perfectione evangelica.*

Denifle, H., "Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni", *Archiv für Litteratur- und Kirchen- Geschichte des Mittel Alters*, 1885 (1), pp. 49-142.

– *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400,* Berlin, 1885.

– "Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en Théologie dans l'Université de Paris?", *Revue Thomiste*, 1894 (2), pp. 149-161.

– (ed.) *Chartularium Universitatis Parisiensis.*

Destrez, J., "Les disputes quodlibétiques de saint Thomas d'après la tradition manuscrite", en *Mélanges thomistes, Publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de*

saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1923), Bibliothèque Thomiste, 3: J. Vrin, Paris, 1923, pp. 49-108.

– *Etudes critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite,* Bibliothèque thomiste 18, J. Vrin, Paris, 1933.

Doig, J. C., *Aquinas on Metaphysics: A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics,* Nijhoff, The Hague, 1972.

Domanyi, Th., *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden,* Berna, 1979.

Dondaine, A., "Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des attributs divins? (*In I Sent* d2 q1 a3)", *Bulletin Thomiste. Notes et Communications,* 1930-1933 (3), pp. 171*-182*.

– "Saint Thomas et la dispute des attributs divins (*In I Sent* d2 a3). Authenticité et origine", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1938 (8), pp. 253-262.

– "Un commentaire scripturaire de Roland de Crémone", *AFP,* 1941 (11), pp. 109-137.

– *Secrétaires de Saint Thomas,* Editores Operum Sancti Thomae de Aquino, 1: Editori di S. Tommaso, Roma, 1956, 2 vol.

– "Venerabilis Doctor", en *Mélanges offerts à Etienne Gilson,* pp. 211-225.

– "Les opuscula fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1961 (31), pp. 142-203.

– "Sermons de Réginald de Piperno (Un manuscrit de la bibliothèque de Boniface VIII)", en A. Dondaine, et alii (eds.), *Mélanges Eugène Tisserant,* vol. 6: Bibliothèque Vaticane. Première partie, Studi e Testi, 236, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1964, pp. 357-394.

– "La lettre de saint Thomas a l'abbé du Montcassin", en A. A. Maurer (ed.), *Saint Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies,* t. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 87-108.

– "La collection des oeuvres de saint Thomas dite de Jean XXII et Jaquet Maci", *Scriptorium,* 1975 (29), pp. 127-152.

– y L. J. Bataillon, "Le commentaire de saint Thomas sur les Météores", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1966 (36), pp. 81-152.

– y Th.Käpelli, (ed.), ver *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae.*

– y J. Peters, "Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de Saint Thomas", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1959 (29), pp. 53-72.

Dondaine, H. F., "Le *Contra errores Graecorum* de S. Thomas et le IVe livre du *Contra Gentiles*", *Les Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1941-1942 (1), pp. 156-162.

– "Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1952 (36), pp. 231-243.

– *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII siècle,* Roma, 1953.

– "Note sur la documentation patristique de saint Thomas à Paris en 1270", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1963 (47), pp. 403-406.

– "Le *De 43 questionibus* de Robert Kilwardby", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1977 (47), pp. 5-50.

– "Alia lectura fratris Thome? (*In I Sent.*)", *Mediaeval Studies*, 1980 (42), pp. 308-336.

– y H. V. Shooner, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, Commisio Leonina, Romae, 1967.

Douais, C., *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342),* A. Picard y E. Privat, Paris-Toulouse, 1884.

– *Les reliques de saint Thomas d'Aquin. Textes originaux,* Paris, 1903.

Dozois, C., "Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin", *Revue de l'Université d'Ottawa,* 1963 (33), pp. 28*-48* y 145*-167*; 1964 (34), pp. 231*-241*; 1965 (35), pp. 75*-90*.

Dufeil, M. M., "Evolution ou fixité des institutions ecclésiales: une controverse universitaire. L'Edition critique de trois oeuvres polémiques de saint Thomas d'Aquin", *RSPT,* 1971 (55), pp. 464-479.

– *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Picard, Paris, 1972.

– *Saint Thomas et l'histoire,* Senefiance, 29, Publications du Centre Universitaire d'Etudes et de Recherches Medievales d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, 1991.

Duin, J. J., "Nouvelles précisions sur la chronologie du Commentum in Metaphysicam de saint Thomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1955 (53), pp. 511-524.

Dumont, C., "La réflexion sur la méthode théologique. Un moment capital: le dilemme posé au XIIIe siècle", *NRT,* 1961 (83), pp. 1034-105; 1962 (84), pp. 17-35.

Durantel, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denys,* Alcan, Paris, 1919.

Duval, A., "L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique", en *Mélanges offerts à M. D. Chenu,* pp. 221-247.

Echard, J., ver Quetif, J. y Echard, J., *Scriptores ordinis praedicatorum.*

Eckert, W. P., "Stilisierung und Umdeutung der Persoenlichkeit des hl. Thomas von Aquino durch die fruehen Biographen", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1971 (18), pp. 7-28.

Edgren, R. (ed.), ver Mahieu le Vilain, *Les Metheores d'Aristote.*

Ehrle, F., "Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 1989 (5), pp. 603-613.

– "L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali", en *Xenia Thomistica,* III, pp. 517-588.

Elders, L. J., *Faith and Science: An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 3: Herder, Roma, 1974.

– "Le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De caelo* d'Aristote", en *Proceedings of the World Congress on Arisstotle,* Thessaloniki August 7-14, 1978; t. 2, Atenas, 1981, pp. 173-187.

– "Les citations de saint Augustin dans la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin", *Doctor communis,* 1987 (40), pp. 115-167.

– (ed.), *Autour de saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, vol. 1: Les commentaires sur les oeuvres d'Aristote. La métaphysique de l'être; vol. 2: L'agir moral. Approches théologiques, Fac, Paris, 1987.

– "Le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le *De Anima* d'Aristote", en *Autour de saint Thomas,* t. 1, pp. 55-76.

– "St Thomas Aquinas' Commentary on the *Metaphysics* of Aristotle", en *Autour de saint Thomas,* t. 1, pp. 123-145.

– "St Thomas Aquinas' Commentary on the *Nicomachean Ethics* of Aristotle", en *Autour de saint Thomas,* t. 1, pp. 77-122.

– "St Thomas Aquinas' Commentary on the *Physics* of Aristotle", en *Autour de saint Thomas,* t. 1, pp. 23-63.

– "Saint Thomas d'Aquin et Aristote", *Revue Thomiste,* 1988 (88), pp. 357-376.

– "Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du *Liber de causis*", *Revue Thomiste,* 1989 (89), pp. 427-442.

– (ed.), ver *La doctrine de la révélation divine.*

– "La méthode suivi par saint Thomas d'Aquin dans la composition de la *Somme de théologie*", *NV*, 1991 (66), pp. 178-192.

/

– "Averroes et saint Thomas d'Aquin", *Doctor communis,* 1992 (45), pp. 46-56.

Emery, G., "Amitié et vie spirituelle: Jourdain de Saxe et Diane d'Andalò", *Sources,* 1992 (18), pp. 97-108.

– "Le Père et l'oeuvre de la création selon le Commentaire des Sentences de S. Thomas d'Aquin", en *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 85-117.

Enrique de Gante, *Opera Omnia,* t. 14, *Quodlibet X,* R. Macken (ed.), Leuven-Leiden, 1981.

Enrique de Herford, *Liber de rebus memorabilioribus sive Cronicon,* A. Potthast (ed.), Göttingen, 1859.

Endres, J. A., "Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin", *Historisches Jahrbuch,* 1908 (29), pp. 774-789.

Eschmann, I. T., "A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes", en E. Gilson (ed.), *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas,* Random House, New York, 1956, pp. 381-439.

– "The Quotations of Aristotle's Politics in St. Thomas' Lectura super Matthaeum", *Mediaeval Studies,* 1956 (19), pp. 232-240.

– "St. Thomas Aquinas on the Two Powers", *Mediaeval Studies,* 1958 (20), pp. 177-205.

Etzkorn, G. J. (ed.), ver Juan Pecham, *Quodlibeta quattuor.*

Ewbank, M. B., "Remarks on Being in St. Thomas' Expositio de divinis nominibus", *AHDLMA,* 1989 (56), pp. 123-149.

Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Turin, ^{3}1963.

Faucon, P., *Aspects néoplanoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin,* Lille-Paris, 1975.

Ferrua, A. (ed.), ver *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae,* ed. Domenicane, Alba, 1968.

Fitzgerald, L. P., "Saint Thomas Aquinas and the Two Powers", *Angelicum,* 1979 (56), pp. 515-556.

Flasch, K., *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt,* Excerpta classica 6, Mayence, 1989.

Fliche, A., Thouzellier, C., Azais, Y., *La chrétienté romaine (1198-1274),* Histoire de l'Eglise 10, Paris, 1950.

Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati, Prümer, D. y Laurent, M. H. (ed.), Toulouse, s.d. (6 fascículos originalmente publicados en *Revue thomiste,* de 1911-1937).

Fontes: ver *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae.*

Foster, K., *The Life of Saint Thomas Aquinas,* Londres, 1958.

Fussenegger, G. (ed.), ver *Definitiones Capituli generalis Argentinae.*

Gardeil, H. D., "Le plan de la *Somme théologique*", en *S. Thomas d'Aquin, Somme Théologique: La Théologie (Ia, Prologue et q1),* Paris, Tournai, Rome, 1968, pp. 171-202.

Gauthier, R. A., "La date du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque", *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1951 (18), pp. 66-105.

– "Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius dixit in Summa quam in Scriptis'", *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1952 (19), pp. 271-326.

– "Introduction historique" a *Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles*, P. Lethielleux, Paris, 1961, 7-123.

– "Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le De anima", *Angelicum*, 1974 (51), pp. 419-472.

– "Le cours sur l'*Ethica noua* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)", *AHDLMA,* 1975 (43), pp. 71-141.

– "Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique", *RSPT,* 1982 (66), pp. 3-55.

– "Note sur le débuts (1225-1240) du 'premier averroïsme'", *RSPT,* 1982 (66), pp. 321-374.

– "Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265", *RSPT,* 1983 (67), pp. 212-232.

– (ed.), ver Anónimo, Magistri Artium.

– *Introduction* a *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils,* París, 1993.

Geenen, G., "Saint Thomas et les Pères" en el artículo "Thomas d'Aquin (saint)": en A. Vacant, et alii (eds.), *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. 15/1, Letouzey et Ané, Paris, 1946, pp. 738-761.

– "En marge du Concile de Chalcédonie. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de Saint Thomas", *Angelicum,* 1952 (29), pp. 43-59.

– "Les *Sentences* de Pierre Lombard dans la *Somme* de saint Thomas", *Miscellanea Lombardiana,* Novara, 1957, pp. 295-304.

– "Le fonti patristiche come 'autorità' nella teologia di San Tommaso", *Sacra Doctrina,* 1975 (20, nº 77), pp. 175-220.

Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Bibliothèque Thomiste 23, Paris, 1942, ²1953.

– "Saint Thomas et la métaphysique d'Aristote", en *Aristote et saint Thomas d'Aquin,* pp. 175-220.

– "Les rédactions successives du *Contra Gentiles* I, 53 d'après l'autographe", en R. Jolivet, et alii (eds.), *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Recherches de Philosophie, 6, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, pp. 221-240.

Geiselmann, J. R., "Christus un die Kirche nach Thomas von Aquin", *Theologische Quartalschrift,* 1926 (107), pp. 198-222; 1927 (108), pp. 233-255.

Genicot, L. "Le *De regno*: spéculation ou réalisme?", en *Aquinas and Problems of his time*, pp. 3-17.

Gerardo de Abbeville, *Contra adversarium perfectionis christianae,* S. Clasen (ed.), *AFH,* 1938 (31), pp. 276-328; 1939 (32), pp. 89-200.

Gerardo de Frachet, *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon Cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, Ed. B. M. Reichert; J. J. Berthier, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 1: E. Charpentier & J. Schoonjans, Lovanii, 1896.

Ghellinck, J., ver De Ghellinck, J.

Giacon, C., "Il platonismo di Aristotele e S. Tommaso", *Doctor Communis*, 1975 (28), pp. 153-170.

Gil de Roma, *Errores philosophorum*, J. Koch (ed.), Milwaukee, 1944-

– *Opera omnia,* t. 3/1: *Apologia,* R. Wielockx (ed.), Florencia, 1985.

Gillon, L. B., "La pluralité des formes", en el artículo "Thomas d'Aquin", *DTC,* 1946 (15/1), pp. 678-684.

Gils, P. M., "Les *Collationes* marginales dans l'autographe du commentaire de S. Thomas sur Isaïe", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1958 (42), pp. 253-264.

– Textes inédits de st. Thomas. Les premières rédactions du *Scriptum super tertio Sententiarum*", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1961 (45), pp. 201-228; 1962 (46), pp. 445-462 y 609-628

– "Le Ms. Napoli, Biblioteca Nazionale I.B.54 est-il de la main de S. Thomas?", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1965 (45), pp. 37-59.

Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, Contributo a un bilancio storiografico, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-223 settembre 1989, a cargo de R. Imbach y A. Maierù, Roma, 1991, impr. 1992.

Glorieux, P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 2 t., Bibliothèque Thomiste, 5 y 21, J. Vrin, Paris, 1925 y 1935.

– “Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford”, *RT*, N. S., 1927 (32, 10), pp. 259-291.

– *Les premières polémiques thomistes I. Le Correctorium Corruptorii ‘Quare’*, Bibliothèque thomiste 9, Le Saulchoir, Kain, 1927.

– “Le Contra impugnantes de S. Thomas”, en P. Glorieux et alii (eds.), *Mélanges Mandonnet. Études d’histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, t. 1, Bibliothèque Thomiste, 13, J. Vrin, Paris, 1930, pp. 51-81.

– “Pour qu’on lise le *De perfectione*”, *Vie Spirituelle. Supplément*, 1930 (23), pp. 97-126.

– “Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1932 (4), pp. 5-33.

– *Répertoire des maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 t., Études de Philosophie Médiévale, 17 y 18, J. Vrin, Paris, 1933 y 1934.

– “Les polémiques ‘contre Geraldinos’. Les pièces du dossier”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1934 (6), pp. 5-41.

– “Une offensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d’Aquin”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1938 (39), pp. 121-129.

– “artículo “Sentences (Commentaire sur les)”, *DTC*, 1941 (14/1), pp. 1860-1884.

– “Pour la chronologie de la Somme”, *Mélanges de Science Religieuse*, 1945 (2), pp. 59-98.

– artículo “Tempier (Etienne)”, *DTC*, 1946 (15/1), pp. 99-107.

– “Les Quodlibets VII-IX de saint Thomas. Étude critique”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1946 (13), pp. 282-303.

– “Non in marginibus positis”, *RTAM*, 1948 (15), pp. 182-184.

– “Un maître polémiste: Thomas d’Aquin”, *Mélanges de Science Religieuse*, 1948 (5), pp. 153-174.

– “Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1950 (17), pp. 237-266.

– *Les premières polémiques thomistes II. Le Correctorium Corruptorii ‘Sciendum*, Bibliothèque thomiste 31, Paris, 1956.

– “Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1957 (24), pp. 364-372.

– La christologie du *Compendium Theologiae*”, *Les Sciences Éclésiastiques*, 1961 (13), pp. 7-34.

– L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1968 (43), pp. 65-186.

– "Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années", en *Sapientiae Procerum Amore. Mélanges... J. P. Müller,* Studia Anselmiana 63, Roma, 1974, pp. 255-287.

Godofredo de Fontaines, *Quodlibets onze-quatorze,* J. Hoffmans (ed.), Les Philosophes belges 5, fasc. 1-2, Louvain, 1932.

Godefroy, F., *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du Ixe au XV siècle,* 10 t., Paris, 1880-1902.

Gómez Nogales, S., "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme", en *Aquinas and Problems of his Time,* pp. 161-177.

Grabmann, M., "Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert", *Divus Thomas*, Freiburg 1923 (1), pp. 233-249.

– "Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens", en *Xenia Thomistica,* III, pp. 189-231; reeditado en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, M. Hueber, München, 1926.

– *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 t., M. Hueber, München, 1926, 1936, 1956.

– "Die persönlichen Beziehungen des hl. Thomas von Aquin", *Historisches Jahrbuch,* 1937 (57), pp. 305-322.

– "Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalter. Texte und Untersuchungen*, 1-2, Aschendorff, Münster Westfalen, 1967.

Grand, Ph., "Le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1964 (39), pp. 207-269.

– artículo "Gérard d'Abbeville", *DS,* 1967 (6), pp. 258-263.

Grant, E., "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator,* 1979 (10), pp. 211-244.

Green-Pedersen, N. G. (ed.), ver Boecio de Dacia, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum Maiorem.*

Grijs, F. J. A., ver De Grijs, F. J. A.

Guillermo de la Mare, *Scriptum in primum librum Sententiarum,* H. Kraml (ed.), Munich, 1989.

Guillermo de Tocco, ver Le Brun-Gouanvic, C., *Edition critique de l'Ystoria sancti Thome de Aquino,* C. Le Brun Gouanvic (ed.), Édition critique de

l'Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco, t. 2, Dissertatio doctoralis: Université de Montréal, Montréal, 1987.

Guillermo de Moerbeke, ver Temistio, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote.*

Guillaume de Moerbeke, Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286), J. Brams, W. Vanhamel (eds.), Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, 7, Leuven University Press, Leuven, 1989.

Guyot, B. G., (ed.), ver *La production du livre universitaire.*

Gy, P. M., "L'Office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1980 (64), pp. 491-507.

– "Le texte original de la Tertia pars de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'Édition Leonine: le cas de l'Eucharistie", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1981 (65), pp. 608-616.

– L'Office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1982 (66), pp. 81-86.

– "La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure eet S. Thomas d'Aquin", en *Sacrements de Jésus-Christ,* J. Doré (ed.), Paris, 1983, pp. 69-106; reimpreso en P. M. Gy (ed.), *La liturgie dans l'histoire,* Saint Paul, Paris, 1990, pp. 247-283.

– "L'Office du Corpus Christi, oeuvre de S. Thomas d'Aquin", en P. M. Gy (ed.), *La liturgie dans l'histoire*, Saint Paul, Paris, 1990, pp. 223-245.

Hagemann, L. B., "Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei", *MM,* 1988 (19), pp. 459-483.

Hall, D. C., *The Trinity: An Analysis of St. Thomas Aquinas' expositio of the De Trinitate of Boethius*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 33, Brill, Leiden, 1992.

Hamesse, J., "*Collatio* et *reportatio*: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Âge", O. Weijers (ed.), *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, CIVICIMA, 1, Brepols, Turnhout, 1988, pp. 78-87.

Harkins, B., *God in St. Thomas's Commentaries on Aristotle's Physics and Metaphysics,* Diss. Angelicum, Roma, 1986.

Haskins, Ch. H., *Studies in the History of Medieval Science,* Cambridge, ²1927.

– *Studies in Medieval Culture,* Oxford, 1929.

Hayen, A., "La structure de la Somme théologique et Jésus", *Sciences Ecclésiastiques,* 1960 (12), pp. 59-82.

– *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise,* Louvain, Paris, 1952.

Heath, T. R., "Saint Thomas and the Aristotelian Metaphysics: Some Observations", *The New Scholasticism,* 1960 (34), pp. 438-460.

Hendrickx, M., *Sagesse de Dieu et sagesse des hommes. Le commentaire de 1 Co 1-4 et sa confrontation avec la grande glose de Pierre Lombard,* Louvain-la-Neuve, 1987.

Henle, R. J., *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of St. Thomas,* Nijhoff, The Hague, 1956.

Hissette, R., *Enquête sur les 219 artiles condamnés à Paris le 7 mars 1277,* Philosophes médiévaux, 22, Louvain-Paris, 1977.

– "Etienne Tempier et ses condamnations", *RTAM,* 1980 (47), pp. 231-270.

– "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277", *MM,* 1982 (15), pp. 226-246.

– artículo: "Nicolas de Lisieux", *Catholicisme,* 1982 (9), pp. 1254-1255.

– "Trois articles de la seconde rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare", *RTAM,* 1984 (51), pp. 230-241.

– "Note sur le syllabus 'antirationaliste' du 7 mars 1277", *RLP,* 1990 (88), pp. 404-416.

Hödl, L., "Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der Thomasisschen Formlehre", *Scholastik,* 1964 (39), pp. 178-196.

– ver Bernt, G., Hödl, L., Schipperges, H., artículo "Artes liberales".

Hoffmans, J., (ed.), ver Godofredo de Fontaines, *Quodlibets onze-quatorze.*

Hommage au Père M. D. Chenu, RSPT, 75, 1991, nº especial, julio.

Horst, U., "über die Frage einer Heilsökonomischen Theologie beii Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung", *MThZ,* 1961 (12), pp. 97-111; reimpreso en *Thomas von Aquin, Chronologie und Werkanalyse,* pp. 373-395.

– *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und Beginnenden 14. Jahrhunderts,* Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F., 1, Berlin, 1992.

Hubert, M., "Note sur le vocabulaire gréco-latin d'un libellus, Liber de fide Trinitatis, édité par le Père Hyacinthe Dondaine", *ALMA,* 1970 (37), pp. 199-224.

– "L'humour de S. Thomas d'Aquin en face de la scolastique", en *1274-Anné-charnière,* pp. 725-739.

Huerga, Á., "Hipótesis sobre la génesis de la Summa contra Gentiles y del Pugio fidei", *Angelicum,* 1974 (51), pp. 533-557.

Hugueny, E., "L'Adoro te devote est-il de saint Thomas?", *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1934 (4), pp. 221-225.

Huillard-Breholles, J. L. A., *Historia diplomatica Friderici secundi,* Paris, 6 t., 1852-1861.

– *Vie et correspondance de Pierre de la Vigne, ministre de l'empereur Fréderic II,* Paris, 1865.

Huit, C., "Les élements platoniciens de la doctrine de saint Thomas", *RT,* 1911 (19), pp. 724-766.

Humberto de Romanos, *Opera de vita regulari,* J. J. Berthhier, (ed.), 2 t., Roma, 1888-1889.

Imbach, R., *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts,* Studia Friburgensia, N. F., 53, Fribourg (Suiza), 19-76.

– "Le (néo)platonisme médiéval, Proclus latin e l'Ecole dominicaine allemande", *Revue de théologie et de philosophie,* 1978 (110), pp. 427-448.

– "Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 1979 (26), pp. 369-425.

– "L'averroïsme latin du XIIIe siècle" en *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto et Novecento,* pp. 191-208.

– "Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande", en *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux,* Etudes de Philosophie médievale 65, Paris, 1991, pp. 121-132.

– y otros: *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Aspekte, FZPT,* 1985 (32), pp. 3-271.

– y Cheneval, F., ver: *Thomas von Aquin. Prologue.*

– y Lindblad, U., "Compilatio rudis ac puerilis. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Strassburg und seiner *Summa*", *FZPT,* 1985 (32), pp. 155-233.

– y Maieru, A., (ed.), ver *Gli Studi di filosofia medievale fra otto e novecento.*

– y Meleard, M. H., *Philosophes mediévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIe-XIVe siècles),* 10/18, Paris, 1986.

Institut Catholique de Toulouse, *Chronique,* 1975, Toulouse, 1975.

Isaac, J., *Le Peri hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote,* Bibliothèque Thomiste, 29, J. Vrin, Paris, 1953.

Ivanka, E. Von, "S. Thomas platonisant", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario,* t. 1, pp. 256-257.

– *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise,* Paris, 1990.

Jaffa, H. V., *Thomism and Aristotelianism: A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics,* University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Janssens, E., "Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 1924 (25), pp. 201-214; pp. 325-352; pp. 452-476.

Jellouschek, C., "Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. Pr., *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius* hic primum in lucem edita", *Xenia Thomistica,* III, pp. 73-104.

Jensen, S. S. (ed.), ver Boecio de Dacia, *Modi significandi.*

Johnson, M. F., "Alia lectura fratris Thome: A list of the New Texts found in Lincoln College, Oxford MS. Lat. 95", *RTAM,* 1990 (57), pp. 34-61.

– "A note on the Dating of St. Thomas Aquinas' Expositio super primam et secundam decretalem", *RTAM,* 1992 (59), pp. 155-165.

Jordan, M. D., "The Controversy of the *Correctoria* and the Limits of Metaphysics", *Speculum,* 1982 (57), pp. 292-314.

– "The Protreptic Structure of the *Summa contra Gentiles*", *The Thomist,* 1986 (50), pp. 173-209.

– "Theological Exegesis and Aquinas' Treatise against the Greeks", *Church History,* 1987 (56), pp. 445-456.

Juan de Nápoles, ver C. Jellouschek, *Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O.P.*

Juan Pecham, *De perfectione evangelica,* F. Delorme (ed.), "Quatre chapitres inédits de jean Pecham O.F.M. sur la perfection religieuse et autres états de perfection", *Collectane Franciscana,* 1944 (14), pp. 84-120.

– *Quodlibeta quatuor,* G. J. Etzkorn (ed.), Grottaferrata, 1989.

Juan Quidort de París, ver Müller, J. P. (ed.), *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris.*

Kantorowicz, E., *Kaiser Friedrich der Zweite,* Berlin, ²1928.

– *Ergänzungsband,* Berlin, 1931.

Käppeli, Th., "Note sugli scrittori domenicani di nome Gionavvi di Napoli, I. Giovanni Regina di Napoli", *AFP,* 1940 (10), pp. 48-71.

– "Benedetto di Asinago da Como († 1339)", *AFP,* 1941 (11), pp. 83-94.

– "Una raccolta di prediche atribuite a S. Tommaso d'Aquino", *AFP,* 1943 (13), pp. 59-94.

– *Scriptores Ordinis Praedictorum Medii Aevi,* 3 vol., Roma, 1970-1980.

– artículo: "Guillaume d'Alton", *DHGE,* 1988 (22), PP. 836-837.

– y Dondaine, A. (ed.), ver *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae.*

Kelley, F. E. (ed.), ver Richard Knapwell, *Quaestio disputata de unitate formae.*

Koch, J., "Die Verteidigung der Thelogie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O.Pr.", en *Xenia Thomistica,* III, pp. 327-362.

– *Durandus de S. Porciano O.P., Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhundert,* BGPTMA 36/1, Münster i.W., 1927.

– (ed.), ver Gil de Roma, *Errores philosophorum.*

Kraml, H. (ed.), ver Guillermo de la Mare, *Scriptum in primum librum Sententiarum.*

La doctgrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin, L. Elders (ed.), Studi Tomistici 37, Ciudad del Vaticano, 1990.

Lafont, G., *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin,* Editions du Cerf, Paris, 1996.

– "Simbolo degli Apostoli e metodo teologico. Il Compendium Theologiae di San Tommaso", *La Scuola Cattolica,* 1974 (102), pp. 557-568.

Landgraf, A. M. "Das Problem *Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis* in der Frühscholastik", en *Mélanges Auguste Pelzer,* pp. 109-158.

La production du livre universitaire au Moyen-Age, 'exemplar' et 'precia'", Actes du Symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mayo de 1983, textos reunidos por L. J. Bataillon, B. G. Guyot y R. H. Rouse, Paris, 1988.

Laurent, M. H., "Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277", *RT,* 1930 (35), pp. 273-281.

– "Un légender dominicain peu connu", *Analecta Bollandiana,* 1940 (58), pp. 28-47.

– *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps,* Studi e Testi 129, Roma, 1947.

– y Prümer, D. (ed.), ver *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis.*

Le Brun Gouanvic, C., *Édition critique de l'Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco,* Dissertatio doctoralis, Université de Montréal, Montréal, 2 vols.,1987,

Leccissotti, T., "Magister Erasmus", *Bolletino dell'instituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano,* 1932 (47), pp. 209-216.

– "Il Dottore Angelico a Montecassino", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,* 1940 (32), pp. 519-547.

Leclercq, J., "Le magistère du prèdicateur au XIIIe siècle", *AHDLMA,* 1946 (21), pp. 105-147.

– "L'ideal du théologien au moyen âge. Textes inédits", *Revue de Sciences Religieuses,* 1947 (21), pp. 121-148.

Lecuyer, J., "Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat", *RT,* 1957 (574), pp. 29-52.

Leff, G., *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History,* New York, Londres, Sydney, 1968.

Le Goff, J., *Les intellectuels au Moyen Age,* Points Histoire 78, Paris, 1985.

Lescoe, F. J., "De substantiis separatis: Title and Date", en A. A. Maurer (ed.), *Saint Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, t. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, pp. 51-66.

Libera, A. de, *Introduction à la mystique rhènane d'Albert le Grand à Maître Eckhart,* Paris, 1984.

– "Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand", *FZPT,* 1985 (32), pp. 105-136.

– *Albert le Grand et la Philosophie*, J. Vrin, Paris, 1990.

– "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*", *RSPT,* 1990 (74), pp. 347-378.

– *Penser au Moyen Age,* París, 1991.

– y Ruben Hayoun, M. R., ver Ruben Hayoun, M. R. y Libera, A. de, *Averroès et l'averroism.*

Liebeschütz, H., "Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas", *The Journal of Jewish Studies,* 1962 (13), pp. 57-81.

Lindblad, U., ver Imbach, R., y Lindblad, U., *Compilatio rudis ac puerilis.*

Litt, Th., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin,* Louvain-Paris, 1963.

Lobato, A., "Santo Tomás, Magister in Sacra Teologia. El Principium de su Magisterio", *Communio,* Sevilla, 1988 (21), pp. 49-70.

Lohr, Ch., *St. Thomas Aquinas, Scriptum super Sententiis: An Index of Authorities cited,* Avebury, 1980.

Lönertz, R., “Saint Dominique écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et Maître du Sacré Palais d’après quelques auteurs du XIVe et Xve siècle”, *AFP,* 1942 (12), pp. 84-97.

Lorenz, D., *Y fondamenti dell’ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia,* Philosophia 10, Bolonia, 1992.

Lottin, O., “La pluralité des formes substancielles avant saint Thomas d’Aquin”, *Revue néo-scolastique,* 1932 (34), pp. 449-467.

– *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 t., J. Duculot, Gembloux, Belgique, 1942-1960.

– “La date de la question disputée De malo de saint Thomas d’Aquin”, en O. Lottin (ed.), *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 6, pp. 353-372.

– “Saint Thomas d’Aquin à la facultè des arts de Paris aux approches de 1277”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1949 (16), pp. 292-313.

Lubac, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Ecriture,* t. 4/2, 2, Théologie 59, Paris, 1964.

– *La posterite spirituelle de Joachim de Flore I. De Joachim à Schelling,* Paris, 1979.

Lyonnet, S., “L’actualité de saint Thomas exégète”, en *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario,* t. 4, pp. 9-28.

Macken, R., (ed.), ver Enrique de Gante, *Quodlibet* X.

Mahieu le Vilain, *Les Metheores d’Aristote: traduction du XIIIe siècle publiée pour la première fois,* R. Edgren (ed.), Uppsala, 1945.

Maierù, A. e Imbach, R. (ed.), ver *Gli Studi di filosofia medievale ra otto e novecento.*

Mandonnet, P., “Les titres doctoraux de saint Thomas d’Aquin”, *RT,* 1909 (17), pp. 597-608.

– *Des écrits authentiques de S. Thomas d’Aquin,* 2ª ed.: Fribourg, Suisse, 1910.

– *Siger de Brabant et l’Averroïsme latin du XIIIe siècle*, t. 1, Institut Supérieure de Philosophie, Louvain, 1911.

– “Pierre Calo et la Légende de S. Thomas”, *Revue Thomiste,* 1912 (20), pp. 508-516.

– “Premiers travaux de polémique thomiste”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1913 (7), pp. 46-70, pp. 652-664.

– “Date de naissance de S. Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 1914 (22), pp. 652-664.

– "Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1918 (23), pp. 266-287; pp. 340-371.

– "Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1920 (9), pp. 142-152.

–"La canonisation de saint Thomas d'Aquin: 1317-1323", en P. Mandonnet et alii (eds.), *Mélanges thomistes*, Publicados por los dominicos de la Provincia de Francia con ocasión del VI centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino (18 julio de 1923), Bibliothèque Thomiste, 3, J. Vrin, Paris, 1923, pp. 1-48.

– "La Carême de S. Thomas d'Aquin à Naples (1273)", en P. Mandonnet et alii (eds.), *San Tommaso d'Aquino O.P.: Miscellanea storico-artistica*, A. Manuzio, Roma, 1924, pp. 195-212.

– "Thomas d'Aquin, novice prêcheur (1244-1246)", *Revue Thomiste*, 1924 (7), pp. 243-267; pp. 370-390; pp. 529-547; 1925 (30), pp. 3-24; pp. 222-249; pp. 393-416; pp. 489-533.

– "Thomas d'Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour (1259-1268)", S. Szabó (ed.), *Xenia Thomistica*, III, pp. 9-40.

– "Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1926 (15), pp. 477-506; 1927 (16), pp. 5-38.

– "Les opuscules de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1927 (32), pp. 121-157.

– "Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas", *Revue Thomiste*, 1928 (33), pp. 27-45; pp. 116-155; pp. 211-245; 1929 (34), pp. 53-69; pp. 132-145; pp. 489-519.

Mansion, S., "L'intelligibilité métaphysique d'après le Prooemium du Commentaire de saint Thomas à la Métaphysique d'Aristote", *RFNS,* 1978 (70), pp. 49-62.

Manteau-Bonnamy, H. M., "La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin: la datation de la question disputée De malo", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1979 (46), pp. 7-34.

Manzanedo, M. F., "La antropologia filosofica nel commentario tomista al libro de Job", *Angelicum,* 1985 (62), pp. 419-471.

– "La antropología teológica en el comentario tomista al libro de Job", *Angelicum*, 1987 (64), pp. 301-331.

Marabelli, C., "Note preliminari allo studio del commento di S. Tommaso ai 'Secondi Analitici' di Aristotele", *DTP,* 1985 (88), pp. 77-88.

Marc, P., *Introductio* a *S. Thomae Aquinatis Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, vol. 1, P. Marc et alii (ed.), Marietti-Lethielleux, Augustae Taurinorum-Lutetiae Parisiorum, 1967.

Marengo, G., *Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino,* Roma, 1990.

Marinelli, F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza,* Raporti tra la SS.ma Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso), Roma, 1969.

Maritain, J., *Le Docteur Angélique,* en J. y R. Maritain, *Oeuvres complètes,* t. 4, Fribourg-Paris, 1983, pp. 10-191.

Marlasca López, A. (ed.), ver Siger de Brabante, *Quaestiones super librum de causis.*

Martin, C. F. J., "The Vulgate Text of Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics", *Dominican Studies,* 1952 (5), pp. 35-64.

Masetti, P. T., *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum ab anno 1216 ad 1348,* t. 2, Roma, 1864.

Maurer, A. (ed.), ver *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies;* Siger de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam.*

May, W. E., "The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresirch", en *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of A. P. Evans,* New York, 1955, pp. 3-30.

McAllister, J. B., *The Letter of Saint Thomas Aquinas De occultis operationibus naturae ad quendam militem ultramontanum,* Washington, 1939.

McInerny, R., *Boethius and Saint Thomas Aquinas*, Washington, 1990.

Medieval Latin Texts on the Eternity of the World, R. C. Dales y O. Argerami (eds.), Leiden, pp. 1991.

Meerssemann, G. G., "Concordia inter quatuor ordines mendicantes", *AFP,* 1934 (4), pp. 75-97.

– (ed.), ver *Catalogus Stamsensis.*

– "In libris gentilium non studeant. L'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge?", en *Italia medioevale e classica,* Y, Padoue, 1958, pp. 1-13.

Meijer, P. A. (ed.), ver *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy.*

Mélanges Auguste Pelzer, Etudes d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, Louvain, 1947.

Mélanges Mandonnet. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age, 2 t., Bibliothèque thomiste 13 y 14, Paris, 1930.

Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie française, Études de philosophie médiévale, Toronto-Paris, 1959.

Mélanges offerts à M. D. Chenu, Bibliothèque thomiste 37, Paris, 1967.

Mélanges thomistes, publicados por los dominicos de la Provincia de Francia con ocasión del VI centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino (18 julio de 1923), Bibliothèque Thomiste, 3, J. Vrin, Paris, 1923.

Méndez, J. R., *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Diss. Univ. Later., Roma, 1985.

Meyvaert, P., "The Enigma of Gregory the Great's Dialogues. A Response to Francis Clark", *Journal of Ecclesiastical History,* 1988 (30), pp. 335-381.

Michaud-Quantin, P., "Guy de l'Aumône, premier Maître cistercien de l'Université de Paris", *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis,* 1959 (15), pp. 194-219.

Miguel, J. J. de, "Los Padres de la Iglesia en la criteriología teológica de santo Tomás de Aquino", *Scripta theologica,* 1975 (7), pp. 125-161.

Minio Paluello, L., artículo "Moerbeke, William of", *Dictionary of Scientific Biography,* 1974 (9), pp. 434-440.

Mohr, W., "Bemerkungen zur Verfasserschaft von De regimine principum" en *Virtus Politica, Festgabe... A. Hufnagel,* J. Möller y H. Kohlenberger (eds.), Stuttgart, 1974, pp. 127-145.

Moncho, J. R. (ed.), ver Nemesius d'Emese, *De natura hominis.*

Mondin, B., *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Nijhoff, The Hague, 1975.

Montagne, H. A., "Notre programme", *RT,* 1909 (17), pp. 5-37.

Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin,* Philosophes médiévaux 6, Paris-Louvain, 1963.

– "Les deux fonctions de la saesse: ordonner et juger", *RSPT,* 1969 (53), pp. 675-686.

– "Les activités séculiers et le mépris du monde chez saint Thomas d'Aquin. Les emplois du qualificatif saecularis", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 1971 (55), pp. 231-349.

Moreau, J., "Le Platonisme dans la *Somme théologique*", en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, t. 1, pp. 238-247.

Mtega, N. W., *Analogy and the Theological Language in the Summa contra Gentiles,* A textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Appplication by St. Thomas Aquinas, Berna, 1984.

Mückshoff, M., artículo "Alexander v. Hales", *Lexicon des Mittelalters,* 1980 (1), pp. 377-378.

Müller, J. P. (ed.), *Le Correctorium Corruptorii de Jean Quidort de Paris,* Studia Anselmiana 12-13, Roma, 1941.

– (ed.), *Rambertus de Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium,* Studi e Testi, 108, Ciudad de Vaticano, 1943.

– *Le Correctorium Corruptorii 'Quaestione',* Studia Anselmiana 35, Roma, 1954.

Mura, G., "Ermeneutica, gnoseologia e metafisica. Attualità del commento di S. Tommaso al Perihermeneias di Aristotele", *Euntes Docete,* 1987 (40), pp. 361-389.

Murdoch, J. E., "Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in the Latin West", en *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento,* pp. 253-302.

Narcisse, G., "Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin", en *Ordo Sapientiae et amoris,* pp. 143-167.

Neidl, W. M., *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin dargestellt anhand der Texte von Peri theion onomaton und des dazu verfassten Kommentars des Aquinaten,* Habilitationsschrift, Universität Innsbruck, Innsbruck, 1976.

Nemesius d'Emese, *De natura hominis,* G. Verbeke y J. R. Moncho (ed.), Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, Suppl. 1, Leiden, 1975.

Novarina, P., ver Walz, A., *Saint Thomas d'Aquin.*

O'Meara, T. F., "Grace as a Theological Structure in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas", *RTAM,* 1988 (55), pp. 130-153.

O'Neil, C. E., *Sacramental Realism. A General Theory of the Sacraments,* Wilmington, Del., 1983.

O'Rourke, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas,* STGMA 32, Leiden, 1992.

On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy, Philosophia Antiqua 53, E. P. Bos y P. A. Meijer (ed.), Leiden, 1992.

Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales, Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell O.P., à l'occasion de son 65 anniversaire, C. J. Pinto de Oliveira (ed.), Fribourg, Suiza, 1993.

Ott, L., "Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin 'De forma absolutionis' in dogmengeschichtlicher Betrachtung", en *Festschrift Eichmann,* Paderborn, 1940, pp. 99-135.

Owens, J., Aquinas as Aristotelilan Commentator", en *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies,* t. 1, pp. 213-238.

Paissac, H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, 1951.

Panella, E., "La *Lex nova* tra Storia ed Ermeneutica. Le occasioni dell'esegesi di S. Tommaso d'Aquino", *Memorie Domenicane,* N. S., 1975 (6), pp. 11-106.

– "Per lo studio di fra Remigio dei Girolami († 1319). Contra falsos professores ecclesiae", *Memoire Domenicane,* N.S. 1970 (10), pp. 11-313.

– "Un' introduzione alla filosofia in uno 'studium' dei frati Predicatori del XIII secolo. *Diuisio scientie* di Remigio dei Girolami", *Memoire Domenicane,* N.S. 1981 (12), pp. 27-126.

– "I Quodlibeti di Remigio dei Girolami", *Memoire Domenicane,* N.S. 1983 (14), pp. 1-149.

– "Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo", *AFP,* 1984 (54), pp. 231-280.

– "Nuove testimonianze su Guglielmo da Moerbeke", *AFP,* 1986 (56), pp. 49-55.

– "Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325", *Memoire Domenicane,* N.S. 1986 (17), pp. 253-284.

– "Jacobo di Ranuccio da Castelbuono OP testimone dell'*alia lectura fratris Thome*", *Memoire Domenicane,* N.S. 1988 (19), pp. 369-385.

– "Il lector Romanae curiae nelle cronache conventuali domenicane del XIII-XIV secolo", en O. Weijers (ed.), *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge, Actes du colloque (Rome, 21-22 octobre 1989),* CIVICIMA, 5, Brepols, Turnhout, 1992, pp. 130-139.

Paravicini-Bagliani, A., "Nuovi documenti su Guglielmo da Moerbeke OP", *AFP,* 1982 (52), pp. 135-143.

– "Guillaume de Moerbeke et la cour pontificale", en *Guillaume de Moerbeke,* Recueil d'études, pp. 23-52.

Paschetta, E., "La natura del moto in base al De motu cordis di S. Tommaso", *MM*, 1988 (19), pp. 247-260.

Patfoort, A., "L'unité de la I Pars et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin", *RSPT,* 1963 (47), pp. 513-544; reimpreso en *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une Théologie,* pp. 49-70.

– *L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas. A la croisée de l'ontologie et de la christologie,* Paris, 1964.

– *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une Théologie,* Fac, Paris, 1983.

Pattin, A., "Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant", *Bulletin de philosophie médiévale SIEPM,* 1987 (29), pp. 173-177.

Peano, P., "Gérard de Borgo San Donnino", *DHGE,* 1984 (20), pp. 719-721.

Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris distinctae,* 2 t., ed. Tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta, E. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Spicilegium Bonaventurianum 4-5, Grottaferrata, 1971, 1981.

Pegis, A. C., "Qu'est-ce que la *Summa contra Gentiles*?", en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac,* II. *Du moyen âge au siècle des Lumières,* Théologie 57, Paris, 1964, pp. 161-182.

Pègues, T., y Maquart, F. X., *Saint Thomas d'Aquin. Sa vie par Guillaume de Tocco et les téemoins au procès de canonisation,* Toulouse-Paris, 1924.

Pelster, F., "Die älteren Biographen des hl. Thomas von Aquino. Eine kritische Studie", *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 1920 (44), pp. 242-274; pp. 366-397.

– "La giovinezza di S. Tommaso d'Aquino. Studio critico sulle fonte", *La Civiltà Cattolica,* 1923 (74), pp. 385-400.

– "La famiglia di S. Tommaso d'Aquino. Studi sulle fonti", *La Civiltà Cattolica,* 1923 (74), pp. 401-410.

– "I parenti prossimi di S. Tommaso d'Aquino", *La Civiltà Cattolica,* 1923 (74), pp. 299-313.

– "La quaestio disputata de saint Thomas De unione Verbi incarnati", *Archives de Philosophie,* 1925 (3), pp. 198-245.

– "Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin", *Gregorianum,* 1927 (8), pp. 508-538; 1929 (10), pp. 52-71; pp. 387-403.

– "Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O.P.", *AFP,* 1946 (16), pp. 83-106.

– "Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin I: Eine kritische Übersicht. II. Die Datierung der Quodlibeta", *Gregorianum,* 1947 (28), pp. 78-100; 1948 (29), pp. 62-87.

Pelzer, A., "Le cours inédite d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin", *Revue Néoscolastique de Philosophie,* 1922 (14), pp. 333-361; pp. 478-520.

– *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale,* Philosophes médiévaux, 8, Louvain-Paris, 1964.

Perini, G., "Il commento di S. Tommaso alla Metafisica di Aristotele. Osservazioni critiche su una recente monografia", *DTP,* 1974 (51), pp. 106-455.

Persson, P. E., "Le plan de la Somme théologique et le rapport *ratio-revelatio*", *RPL,* 1958 (56), PP. 545-575.

Pesch, O. H., "Um den Plan der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin", *MThZ,* 1965 (16), pp. 128-137; reimpreso y completado en *Thomas von Aquin, Chronologie und Werkanalyse,* pp. 411-437.

– "Paul as Professor of Theology. The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology", *The Thomist,* 1974 (38), pp. 584-605.

– *Thomas von Aquin, Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Matthias-Grünewald, Mainz, 1988.

Petrus a Bergamo, *Concordantiae textuum discordantium Divi Thomae Aquinatis*, I. Colosio (ed.), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1982.

Philippe, M. D., *Préface* a *Saint Thomas d'Aquin, Commentaire sur l'Evangile de saint Jean,* t. 1, Versailles-Buxy, [2]1981, pp. 7-49.

Phillipe, P., "Le plan des Sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas", *BT,* 1930-1933 (3), Notes et communications, pp. 131*-154*.

Pieper, J., "Kreatürlichkeit. Bemerkungen über di Elemente eines Grundbegriffs", en *Thomas von Aquin, 1274/1974,* L. Oeing-Hanhoff (ed.), Munich, 1974, pp. 47-71.

Pinborg, J., *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter,* BGPTMA 42/2, Münster, 1967.

– (ed.) ver Boecio de Dacia, *Modi significandi.*

Pinckaers, S., "Recherche de la signification véritable du terme spéculatif", *NRT,* 1957 (81), pp. 673-695.

– "La conception thomiste de la liberté et ses conséquences en morale", en *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains,* t. 2, (I-II, qq18-21), Paris, Tournai, Roma, [2]1966, pp. 249-273

– *Les sources de la morale chrétienne,* Fribourg (Suiza), [2]1990.

Pinto de Oliveira, C. J. (ed.), ver *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur J. P. Torrell, O. P., à l'occasion de son 65e anniversaire,* Studia Friburgensia. Nova Series, 78, Éditions Universitaires, Fribourg [Suiza], 1993.

Pizzuti, G. M., "Per una interpretazione storicizzata di Tommaso d'Aquino: senso e limiti di una prospettiva", *Sapienza*, 1976 (29), pp. 429-464.

Pocino, W., *Roccasecca patria di San Tommaso d'Aquino,* Documentazione storico-bibliografica, Roma, 1974.

Poncelet, A., "Le légendier de Pierre Calo", *Analecta Bollandiana*, 1910 (29), pp. 5-116.

Portalupi, E., "Gregorio nell' *Index Thomisticus*", *Bulletin de philosophie médiévale SIEPM,* 1989 (31), pp. 112-146.

– *Studi sulla presenza di Gregorio Magno in Tommaso d'Aquino*, Dokimion, 10, Fribourg, 1991.

Potthast, A. (ed.), ver Enrique de Herford, *Liber de rebus memorabilioribus.*

Principe, W. H., "Thomas Aquinas' Principles for Interpretation of Patristic Texts", en *Studies in Medieval Culture* VIII-IX, Western Michigan University, 1976, pp. 111-121.

Prümmer, D. M., "Quelques observations à propos de la Légende de S. Thomas par Pierre Calo", *Revue Thomiste*, 1912 (20), pp. 517-523.

– (ed.), ver *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati.*

Putallaz, F. X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg,* Etudes de Philosophie médiévale 67, Paris, 1991.

Quétif, J. y Echard, J., *Scriptores Ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati, opus quo singulorum vita, praeclareque gesta referuntur, chronologia insuper, seu tempus quo quisque floruit certo statuitur*, t. 1/1, 1ª ed.: Paris, 1719; repr. Burt Franklin Bibliographical and Reference Series, 16, Burt Franklin, New York, 1959.

Quillet, J., "L'art de la politique selon saint Thomas", *MM,* 1988 (19), pp. 278-285.

Raby, F. J. E., "The Date and Authorship of the Poem Adoro te devote", *Speculum,* 1945 (20), pp. 236-238.

Rambertus de Primadizzi, ver Müller, J. P. (ed.), *Rambertus de Primadizzi de Bologne, Apologeticum veritatis contra corruptorium.*

Ramírez, S. M., *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus,* t. 3, Madrid, 1947.

Ratzinger, J., *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure,* Paris, 1988.

Redigonda, A., artículo "Agni, Tommaso", *Dizionario biografico degli Italiani,* 1960 (1), pp. 445-447.

Reichert, B. M. (ed.), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum,* Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, 3, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fidei, Romae, 1898. Gerardo de Franchet, *Vitae Fratrum.*

Remigio dei Girolami, *Contra falsos professores ecclesiae,* ver Panella, A., "Per lo studio di fra Remigio dei Girolami", *Divisio scientie,* ver también, "Un introduzione alla filosofia".

Renard, J. P., "La *Lectura super Matthaeum* V, 20-48 de Thomas d'Aquin (Édition d'après le ms. Bâle, Univ. Bibl. B.V. 12)", *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1983 (50), pp. 145-190.

Renaudin, P., "Saint Thomas d'Aquin et saint Benoît", *Revue Thomiste*, 1909 (17), pp. 513-537.

Renzo Villata, G., artículo "Bartholomaeus v. Capua", *Lexicon des Mittelalters,* 1980 (1), pp. 1493-1494.

Ricardo de Mediavilla, ver Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes.*

Ricardo Knapwell, *Quaestio disputata de unitate formae,* F. E. Kelley (ed.), Paris, 1982.

Robles, L., "Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino, el De mixtione elementorum", *Estudios Filosóficos,* 1974 (23), pp. 239-259.

Roensch, F. J., *Early Thomistic School,* Priory Press, Dubuque [Iowa], 1964.

Roland-Gosselin, M. D., *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin,* Texte établi d'après les ms. parisiens. Introduction, notes, études historiques, Bibliothèque Thomiste, 8, J. Vrin, Paris, 1926.

Roos, H. (ed.), ver Boecio de Dacia, *Modi significandi.*

Rossi, M. M., *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del Super epistolas Sancti Pauli. Lectura ad Romanos, c. I, 1.6,* Dissertatio doctoralis, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe, Roma, 1992.

Rouse, R. H. (ed.), ver *La production du livre universitaire au moyen âge.*

Ruben Hayoun, M. R. y Libera, A. de, *Averroès et l'averroïsme,* Que sais-je?, 2631, Paris, 1991.

Ruello, F., "Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de saint Thomas d'Aquin", en *San Tommaso, Fonti e riflessi del suo pensiero,* Studi Tomistici 1, Roma, 1974, pp. 176-209.

– "La doctrine de l'illumination dans le traité Super librum Boethii de Trinitate de Thomas d'Aquin", *RSR,* 1976 (64), pp. 341-357.

– *La christologie de Thomas d'Aquino*, Theologie Historique, 76, Beauchesne, Paris, 1987.

Russell, J. C., *Medieval Regions and their Cities,* Newton Abbot, 1972.

Saffrey, H. D., "Saint Thomas d'Aquin et l'héritage des anciens", en *VII Centenaire de saint Thomas d'Aquin et restauration de l'église des Jacobins,* Chronique de l'Institut Catholique de Toulouse, 1975, nº 4, pp. 73-90.

– "Saint Thomas d'Aquin et ses secrétaires", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1957 (41), pp. 49-74.

– "Un panégyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Josse Clichtove", en C. J. Pinto de Oliveira (ed.), *Ordo sapientiae et amoris,* pp. 539-553.

Sajo, G., *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate,* Budapest, 1954.

Sánchez, M., "Cómo y de qué murió Santo Tomás de Aquino", *Studium,* 1976 (16), pp. 369-404.

– "¿Murió envenenado santo Tomás de Aquino?", *Studium,* 1978 (18), pp. 3-37.

Sanchís, A., "Escritos espirituales de Santo Tomás (1269-1272)", *Teología Espiritual,* 1962 (6), pp. 227-315.

San Cristóbal-Sebastián, A., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300,* Madrid, 1958.

San Tommaso d'Aquino O.P., Miscellanea storico-artistica, Roma, 1924.

Saranyana, J. I., "Sobre el In Boethii de Trinitate de Tomás de Aquino", *MM,* 1988 (19), pp. 71-81.

Sassen, F., *Hugo von St. Cher, Seine Tätigkeit als Kardinal 1244-1263,* Bonn, 1908.

Scandone, F., "La vita, la famiglia e la patria di S. Tommaso", en F. Scandone, et alii (eds.), *San Tommaso d'Aquino O.P.: Miscellanea storico-artistica,* A. Manuzio, Roma, 1924, pp. 1-110.

Scheffczyk, L., "Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben des Christen", en *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz,* Aschaffenburg, 1984, pp. 17-34.

– "Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi", en *Renovatio et Reformatio... Festchrift für Ludwig Hödl,* M. Gerwing y G. Ruppert (ed.), Münster, 1986, pp. 44-70.

Schenk, R., "Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Aquinas", en *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin,* pp. 104-131.

Schillebeeckx, H., *De sacramentale Heilseconomie,* Anvers, 1952.

Schippergers, H., ver Bernt, G., Hödl, L., Schipperges, H., artículo: "Artes liberales".

Schwaiger, G., artículo "Adenulf v. Anagni", *Lexicon des Mittelalters,* 1980 (1), p. 149.

Seckler, M., *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire,* Cogitatio fidei 21, Paris, 1967.

Sentis, L., *Saint Thomas d'Aquin et le mal,* Fo chrétienne et théodicée, Paris, 1992.

Sermoneta, G., "Pour une histoire du thmisme juif", en *Aquinas and Problems of his Time,* pp. 130-135.

– "Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de saint Thomas", en *Hommage à Georges Vajda. Etudes d'histoire et de pensée juives,* G. Nahon y C. Touati (eds.), Louvain, 1980, pp. 235-262.

Sertillanges, A. D., *L'idée de crèation et ses retentissements en philosophie,* Paris, 1945.

– *Notes* y *Appendices* a *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La création* (I, qq44-49), Paris, Tournai, Roma, [2]1963.

Serverat, V., "L'irrisio fidei chez Raymond Lulle et S. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste,* 1990 (90), pp. 436-448.

Shooner, H. V., "La Lectura in Matthaeum de S. Thomas. Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria", *Angelicum,* 1956 (33), pp. 121-142.

– (ed.), *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, Bibliothecae Gdansk-Münster, Editores Operum Sancti Thomae de Aquino, Commisio Leonina, Romae, 1973-1985.

– "La production du livre par la pecia", en L. J. Bataillon et alii (eds.), *La production du livre universitaire au moyen âge. Exemplar et pecia,* Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata (mai 1983), C.N.R.S., Paris, 1988, pp. 17-37.

Siedl, S. H., "Thomas von Aquin und die moderne Exegese", *ZKT,* 1971 (93), pp. 29-44.

Siger de Brabante, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi,* B. C. Bazán (ed.), Publications Universitaires Béatrice, Nauwelaerts, Louvain Paris, 1972.

– *Quaestiones super librum de causis,* A. Marlasca (ed.), Philosophes médiévaux 12, Louvain-Paris, 1972.

– *Quaestiones in Metaphysicam,* W. Dunphy (ed.), Philosophes médiévaux 24, Louvain-la-Neuve, 1981.

– *Quaestiones in Metaphysicam,* A. Maurer (ed.), Philosophes médiévaux 25, Louvain-la-Neuve, 1983.

Simon, P., *Prolegomena* a S. Alberto Magno, *Opera omnia,* ed. Colon., t. 37/1, *Super Dyonisium de divinis nominibus,* Bonn, 1972, pp. V-XX.

Simonin, H. D., "Les écrits de Pierre de Tarentaise", en I. Inguanez (ed.), *Beatus Innocentius PP. V (Petrus de Tarantasia O.P.). Studia et documenta,* Typis Polyglottis Vaticanis, Romae, 1943, pp. 163-335.

Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, A. Pattin (ed.), Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 5/1, Publications Universitaires de Louvain, Lou-

vain, Paris, 1971; Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 5/2, E. J. Brill, Leiden, 1975.

Sirat, C., *La philosophie juive médiévale en terre de chrétienté,* Paris, 1985.

Smalley, B., artículo "Glossa ordinaria", *Theologische Realenzyklopädie,* 1984 (13), pp. 452-457.

– *The Gospels in the Schools c. 1100-c1280,* Londres-Roncerverte, 1985.

– "Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages", *RTAM,* 1985 (52), pp. 44-63.

Spicq, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge,* Bibliothèque Thomiste, 26, J. Vrin, Paris, 1944.

S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae (leer *praecipui*), A. Ferrua (ed.), Alba, 1968.

St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies, A. Maurer (ed.), 2 t., Toronto, 1974.

Steel, C., "Guillaume de Moerbeke et saint Thomas", en J. Brams, W. Vanhamel (eds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286),* Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1/7, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 57-82.

Stevaux, A., "La doctrine de la charité dans le commentaire des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas", *ETL,* 1948 (24), pp. 59-97.

Stroick, C., "Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteleskommentaren des Thomas von Aquin", *RTAM,* 1984 (51), pp. 43-68

Suermondt, C. S., *Introductio* a *S. Thomae Aquinatis Summa theologiae,* Turin, 1963, pp. V-XIV.

Swiezawski, S., "God and the Mystery of his Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas", *DTP,* 1971 (74), pp. 466-500.

Synan, E. A., "Aquinas and his Age", en *Calgary Aquinas Studies,* A. Parel (ed.), Toronto, 1978, pp. 1-25.

– "St. Thomas Aquinas and the Profession of Arms", *Mediaeval Studies,* 1988 (50), pp. 404-437.

Synave, P., "Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin", *Vie Spirituelle,* 1923 (8), pp. 455-469.

– "L'ordre des quodlibets VII à XI de S. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste,* 1926 (31), pp. 43-47.

– "Le problème chronologique des questions disputées de saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste,* 1926 (31), pp. 154-159.

– “La révélation des vérités divines naturelles d’après saint Thomas d’Aquin”, en *Mélanges Mandonnet,* t. 1, pp. 327-370.

– “Le corps du Christ pendant les trois jours de sa mort”, en *Saint Thomas d’Aquin, Somme Théologique, Vie de Jésus,* t. 4 (III, qq50-59), Paris, Tournai, Roma, 1931, pp. 345-354.

Taurisano, I., “Discepoli e biografi di S. Tommaso”, en I. Taurisano, et alii (eds.), *San Tommaso d’Aquino O.P., Miscellanea storico-artistica,* Manuzio, Roma, 1924, pp. 111-186.

– “Quomodo sanctus Patriacha Dominicus orabat”, *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum,* 1922 (30), pp. 93-106.

Teetaert, A., “Quatre questions inédites de Gérard d’Abbeville pour la défense de la supériorité du clergé séculier”, en *Archivio italiano per la storia della pietà,* 1951 (1), pp. 83-178.

The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries, J. B. M. Wissink (ed.), STGMA, 27, Leiden, 1990.

Temistius, *Commentaire sur le traité de l’âme d’Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke,* G. Verbeke (ed.), Louvain-Paris, 1957; Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 1, E. J. Brill, Leiden, 1973.

Théry, G., “Le autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca Nazionale de Naples”, *Archivum Fratrum Praedicatorum,* 1931 (1), pp. 15-86.

Thiry, A., “Saint Thomas et la morale d’Aristote”, en *Aristote et saint Thomas d’Aquin,* pp. 229-258.

Thomas, A. H., *De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237),* Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique, 42, Bureel van de Revue d’Histoire Ecclésiastique, Leuven, 1965.

Thomas Cantimpratanus, *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo,* Duaci, 1597. *Bonum universale de apibus,* Baltazar Bellerus, Duaci, 1627.

Thomas von Aquin, t. 1, *Chronologie und Werkanalyse,* K. Bernath (ed.=, Wege der Forschung 188, Darmstadt, 1978.

Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, F. Cheneval (ed.), Klostermann-Texte, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science,* II, New York, [2]1929.

Ti-Ti Chen, J., *La unidad de la iglesia según santo Tomás en la epistola a los Efesios,* Pamplona, 1979.

Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Atti del Congresso Internazionale (Roma, Napoli, 17/24 aprile, 1974), 9 t., Naples, s. d., 1975-1978.

Tonneau, J., "Le passage de la Prima Secundae à la Secunda Secundae", *Bulletin du Cercle Thomiste de Caen,* 1975, nº 69, pp. 29-46, nº 70, pp. 21-31.

– *Introduction* a *Saint Thomas d'Aquin, Trois questions disputées du De Veritate,* q15: *Raison supérieure et raison inférieure;* q16: *De la syndérèse;* q17: *De la conscience,* texte, traduction et notes, Paris, 1991.

Torrell, J. P., "Théologie et sainteté", *RT,* 1971 (71), pp. 205-221.

– *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230,* Spicilegium sacrum lovaniense 40, Louvain, 1977.

– "La pratique pastorale d'un Théologien du XIIIe siècle. Thomas d'Aquin prédicateur", *Revue Thomiste,* 1982 (82), pp. 213-245.

– "Les Collationes in decem praeceptis de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 1985 (69), pp. 5-40, pp. 227-263.

–"Autorités théologieques et liberté du théologien. L'exemple de saint Thomas d'Aquin", *Les Echos de Saint-Maurice,* N.S., 1988 (18), pp. 7-24.

– "Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation", en *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin,* pp. 171-195.

– artículo "Thomas d'Aquin (saint)", *DS,* 1991 (15), pp. 718-773.

– y Bouthillier, D., "De la légende à l'histoire. Le traitement du *miraculum* chez Pierre le Vénérable et chez son biographe Raoul de Sully", *Cahiers de civilisation médiévale,* 19982 (25), pp. 5-47.

– "Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe", *Revue Thomiste,* 1990 (90), pp. 5-47.

Touron, A., *La vie de S. Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Docteur de l'Église, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages,* Gissey, Paris, 1737.

Tugwell, S., "The Nine Ways of Prayer of St. Dominic: A Textual Study and Critical Edition", *MS,* 1985 (47), pp. 1-124.

– (ed.), ver *Albert & Thomas Selected Writings.*

Turiel, Q., "La intención de Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles*", *Studium,* 1974 (14), pp. 371-401.

Turley, T., "An Unnoticed *Quaestio* of Giovanni Regina di Napoli", *AFP,* 1984 (54), pp. 281-291.

Turner, W. H., "St. Thomas' Exposition of Aristotle. A Rejoinder", *NS,* 1961 (35), pp. 210-224.

Turrini, M., "Réginald de Piperno et le texte original de la Tertia pars de la Somme de Théologie de s. Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1989 (73), pp. 233-247.

Valkenberg, W. G. B. M., *Did not our Heart Burn?, Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990.

Van Bannig, J., "Saint Thomas et l'Opus imperfectum in Matthaeum", en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, vol. 8: San Tommaso nella storia del pensiero,* Studi tomistici, 17, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, pp. 73-85.

– *Opus imperfectum in Matthaeum, Praefatio,* CCSL 87 B, Turnhout, 1988.

Vanhamel, W. (ed.), ver *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1/7, Leuven University Press, Leuven, 1989.

Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1973.

Vansteenkiste, C. J., "San Tommaso d'Aquino ed Averroè", *Rivista degli Studi Orientali*, 1957 (32), pp. 585-623.

Van Steenberghen, F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites II. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme,* Les philosophes belgues, 13, Louvain, 1942.

– *Aristotle en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien,* Essais philosophiques 1, Paris, 1946.

– "Le De quindecim problematibus d'Albert le Grand", en *Mélanges Auguste Pelzer,* pp. 415-439.

– *Maître Siger de Brabant,* Louvain-Paris, 1977.

– *La philosophie au XIIIe siècle,* Philosophes médiévaux, 28, Louvain, ²1991.

Van Uytven, R., "The Date of Thomas Aquinas' *Epistola ad Ducissam Brabantiae*", en *Pascua Mediaevalia, Studies voor Prof. Dr. J. M. de Smet,* R. Lievens, E. Van Mingroot, W. Verbeke (ed.), Leuven, 1983, pp. 631-643.

Vauchez, A., "Les canonisations de S. Thomas et de S. Bonaventure: pourquoi deux siècles d'écarta?", en *1274-Année-charnière,* pp. 753-767.

– "Culture et canonisation d'après les procès de canonisation des XIIIe et XIVe siècles", en *Le scuole degli Ordini mendicanti,* todi, 1978, pp. 151-172.

– *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, 1981.

Verbeke, G., "Les sources et la chronologie du commentaire de S. Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 1947 (45), pp. 314-338.

– "Note sur la date du commentaire de S. Thomas au De anima d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 1952 (50), pp. 56-63.

– *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, Louvain, Paris, 1966.

– (ed.), ver *Aquinas and Problems of his Time*, Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia, 5, Leuven University Press, Leuven, 1976; Nemesius d'Emese, *De natura hominis;* Temistio, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*.

Verger, J., artículo "Baccalarius", *Lexicon des Mittelalters*, 1980 (1), p. 1323.

– "L'exégèse de l'Université", en *Le Moyen Age et la Bible*, P. Riché y G. Lobrichon (dirs.), Paris, 1984, pp. 199-232.

Verhelst, D. (ed.), ver *Aquinas and Problems of his Time*, Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia, 5, Leuven University Press, Leuven, 1976.

Vernier, J. M., "Physique aristotélicienne et métaphysique thomiste", *Revue Thomiste*, 1991, pp. 5-33; pp. 393-413.

Vicaire, M. H., *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle*, Paris, 1955.

– *Saint Dominique, La vie apostolique*, textes présentés et annotés, Paris, 1965.

– *Saint Dominique et ses frères: Evangile ou croisade?*, Textes du XIII siècle présentés et annotés, Paris, 1967.

– "Roland de Crémone ou la position de la théologie à l'université de Toulouse", *Cahiers de Fanjeaux*, 1970 (5), pp. 145-178.

– "L'homme que fut saint Thomas", en *L'anthropologie de saint Thomas*, N. A. Luyten (ed.), Fribourg, 1974, pp. 7-34.

– "L'ordre de saint Dominique en 1215", *AFP*, 1984 (54), pp. 5-38.

Viola, C., "L'Ecole thomiste au Moyen Age", en *La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles*, t. 6/1, *Philosophie et science au Moyen Age*, G. Fløistad (ed.), Dordrecht, Boston, Londres, 1990, pp. 345-377.

Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Age, Actes de la table ronde, Paris 24-26 september 1987, O. Weijers (ed.), CIVICIMA 2, Turnhout, 1989.

Walsh, L. G., "De Divine and the Human in St. Thomas Theology of Sacraments", en *Ordo sapientiae et amoris*, pp. 321-352.

Walz, A. M., "Historia canonizationis sancti Thomae de Aquino", en *Xenia Thomistica,* III, pp. 105-172.

– "De genuino titulo *Summa theologiae", Angelicum*, 1941 (18), pp. 142-151.

– "L'Aquinate a Orvieto", *Angelicum*, 1952 (29), pp. 176-190.

– "Wege des Aquinaten", *Historisches Jahrbuch*, 1958 (77), pp. 221-228.

– "Le dernier voyage de saint Thomas d'Aquin. Itinéraires de saint Thomas", *Nova et Vetera*, 1961 (36), pp. 289-297.

– *Saint Thomas d'Aquin,* adaptación francesa de P. Novarina, Philosophes médiévaux 5, Publications Universitaires, Louvain, Paris, 1962.

– "San Tommaso d'Aquino dichiarato dottore della Chiesa nel 1567", *Angelicum*, 1967 (44), pp. 145-173.

– y otros, artículo "Thomas d'Aquin (saint)", *DTC*, 1946 (15/1), pp. 618-761.

Wéber, E. H., *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin,* Bibliothèque Thomiste, 40, J. Vrin, Paris, 1970.

– *La personne humaine au XIIIe siècle,* Bibliothèque thomiste 46, Paris, 1991.

Weijers, O. (ed.), ver *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Age.*

Weisheipl, J. A., "The Problemata determinata XLIII Ascribed to Albertus Magnus (1271)", *Mediaeval Studies*, 1960 (22), pp. 303-354.

– "Curriculum of the Faculty of Arts at Oxord in the early Fourteenth Century", *MS,* 1964 (26), pp. 143-185.

– *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works*, Blackwell, Oxford, 1974; 1ª ed.: Doubleday, Garden City, New York, 1974; With corrigenda et addenda, 2ª ed.: The Catholic University of America Press, Washington, 1983; traducción francesa: *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres*, Tr. Ch. Lotte, Editions du Cerf, Paris, 1993; trad. italiana: *Tommaso d'Aquino. Vita, Pensiero, Opere,* a cargo de I. Biffi y C. Marabelli, Milán, 1988; trad. castellana: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina,* edición a cargo de J. I. Saranyana, Eunsa, Pamplona, 1994.

– "The Commentary of Saint Thomas on the *De caelo* of Aristotle", *Sapientia*, Buenos Aires, 1974 (19), pp. 11-34.

– “An Introduction to the Commentary on the Gospel of Saint John”, en *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Gospel of St. John,* Part I, J.. A. Weisheipl y F. R. Larcher (ed.), Albany, N. Y., 1980, pp. 3-19.

– “The Life and Works of St. Albert the Great”, J. A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1980, pp. 13-51.

– “The Date and Context of Thomas’s De aeternitate mundi”, en L. P. Gerson (ed.), *Graceful Reason: Essays Presented to Joseph Owens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1983, pp. 239-271.

White, K., “Three Previously Unpublished Chapters from St. Thomas Aquinas’s Commentary on Aristotle’s Meteora: Sentencia super Meteora 2. 13-15”, *Mediaeval Studies*, 1992 (54), pp. 49-93.

Wielockx, R., *Commentaire* a *Aegidii Romani Opera omnia,* t. 3/1: *Apologia*, Florencia, 1985.

– “Thomas d’Aquin, commentateur du De sensu”, *Scriptorium*, 1987 (41), pp. 150-157.

– “Autour du procès de Thomas d’Aquin”, en A. Zimmermann, C. Kopp (eds.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, Miscellanea Mediaevalia*, 19, Walter De Gruyter, Berlin-New York, 1988, pp. 413-438.

Wilmart, A., “La tradition littéraire et textuelle de l’Adoro te devote”, en *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin,* Paris, 1932, pp. 361-414; antes publicado en *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1929 (1), pp. 21-40; pp. 149-176.

Wippel, J. F., “The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris”, *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 1977 (7), pp. 169-201.

– “Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World?”, *Journal of the History of Philosophy*, 1981 (19), pp. 21-38.

– *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10, Catholic University of America Press, Washington, 1984.

– “Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties”, en B. C. Bazán, et alii (eds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Theologie*, Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 44-45, Brepols, Turnhout, 1985, pp. 151-222.

– “The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas’s Metaphysics”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1990 (37), pp. 51-90.

Wissink, J. B. M. (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries,* Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 27, Brill, Leiden, 1990.

Wohlman, A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire,* Paris, 1988.

Xenia Thomistica a plurimis... praeparata..., S. Szabo (ed.), 3 vols., Roma, 1925.

Zavalloni, R., *Richard de Medievilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques,* Philosophes médiévaux 2, Louvain, 1951.

Zawilla, R., "Saint Thomas d'Aquin et la théologie biblique de l'Eucharistie du XI au XIII siècle", Communication à la Journée thomiste de Saint-Jacques, Paris, 24 noviembre, 1987 (inédita).

– *The Biblical Sources of the Historiae Corporis Christi attributed to Thomas Aquinas,* Diss., Toronto, 1985.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO:

Traducciones al castellano de obras de Santo Tomás

por Idoya Zorroza

a) Síntesis teológicas

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I: distinciones 1-21: *El misterio de Dios. La trinidad de personas,* traducción de Juan Cruz Cruz y Pedro Arias, Eunsa, Colección Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2002.

Suma contra los Gentiles, trad. de María M. Bergadá, notas de Ismael Quiles, 4 vols., Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

Suma contra los Gentiles, J. M. Pla Castellano (ed.), 2 vols., Edición bilingüe con texto crítico de la ed. Leonina, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952-53; 2ª ed., L. Robles, Madrid, 1967-68.

Suma contra los Gentiles, dirigida por Laureano Robles Carcedo, O. P. y Adolfo Robles Sierra, O. P., introducción general por José M. de Garganta, O. P., 2ª ed., 2 vols., Editorial Católica, Madrid, 1967-1968.

Suma teológica, traducida del latín por D. Hilario Abad de Aparicio, revisada y anotada por el R. P. Manuel Mendía, con la colaboración del R. P. Pampilio Díaz, precedida de un prólogo del M. R. P. Ramón Martínez Vigil, 5 vols., Moya y Plana, Madrid, 1880-1883.

Suma teológica, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P., introducción general por el R. P. Santiago Ramírez, 16 vols., Editorial Católica, Madrid, 1947 y ss.

Suma teológica, traducción y notas de Leonardo Castellani, Ismael Quiles y Antonio Ennis, 20 vols., Club de Lectores, Buenos Aires, 1944-50.

Suma de teología, edición dirigida por los regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, presentación por Damián Byrne, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 5 vols., 1988-1994. 2ª ed., 1997.

Teodicea: libro 1º de la Summa contra gentiles, traducción directa de Julian de Vargas, R. Angulo, Madrid, 1884.

Tratado de la justicia y el derecho: (*Summa theologiae* II-II q57 y ss.), presentación y comentarios por Joaquím Ruiz-Giménez Cortés, Victoriano Suárez, Madrid, 1942.

La ley, C. Fernández Alvar, Labor, Barcelona, 1936.

De la ley natural, Suma teológica: I-II, cuestión 94, edición preparada por Javier Echegoyen Olleta, Miguel García-Baró, Mare Nostrum, Madrid, 2000.

b) Cuestiones disputadas

Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentario a la cuestión 1 De veritate, Jesús García López, Eunsa, Pamplona, 1967.

De Veritate, cuestiones 2, 4, 5, 6, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 25, 26, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona (nº 61, 78, 87, 89, 91, 108, 111, 114, 119, 121, 127, 129, 131, 142, 147, 148), 1999-2001.

De veritate, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1978.

De magistro [*De veritate cuestión 11*] traducción por Fr. Antonio Figueras, O. P.; texto latino de P. Marietti, introducción por Constantino Lascaris C., Ciudad Universitaria, Costa Rica, 1961.

El maestro [*De veritate cuestión 11*], texto paralelo latín y traducción española, introducción, estudio, traducción y notas por I. G. Zuluaga, L. Robles y L. Esteban, Universidad, Valencia, 1976.

De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2: La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad, Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros; *cuestión 3: La creación,* Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona (nº 124, 128), 2001.

Cuestión disputada del alma, traducción y notas de Ezequiel Téllez, Estudio preliminar "Ontología del alma humana" y revisión de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Serie de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 1999, 2ª edición, 2001.

El mundo de los espíritus, Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales, traducción de Ana Mallea, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora

Mendoza, prólogo de Juan E. Bolzán, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1995.

Cuestiones disputadas Sobre el mal, traducción de Ezequiel Téllez, introducción de Mauricio Beuchot, Eunsa, Pamplona, 1997.

Cuestiones disputadas de los pecados [parcialmente: *Quaestiones disputatae de malo*], edición de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2001.

Cuestión disputada sobre las virtudes cardinales [*De uirtutibus cardinalibus*], traducción de Héctor Velázquez, introducción de Mauricio Beuchot, Tradicción, México, 1993.

De las virtudes, Universidad Panamericana, México, 1997.

Cuestión disputada sobre las virtudes en general [*De uirtutibus in communi*], traducción anotada de Laura Corso de Estrada, Eunsa, Serie de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2000.

c) Comentarios bíblicos

"Rigans montes", *Principium,* trad. cast. de G. A. Piemonte, "La clase inaugural de santo Tomás de Aquino como maestro de Teología en la Universidad de París", *Sapientia,* 1966 (21), pp. 49-54.

Exposición de los cuatro evangelios, por el angélico Doctor Santo Tomás de Aquino [*Catena aurea*]: sacada de escritos y sentencias de los Santos Padres griegos y latinos... concordadas por un encadenamiento llamado... la cadena de oro, traducida del latín... por el Dr. D. Ramón de Ezenarro, texto latino y castellano, 8 vols., Imp. Vda. e Hijos de D. E. Aguado, Madrid, 1886-1889.

Catena áurea, Exposición de los cuatro Evangelios, 5 vols., reedición de la traducción de D. Ramón de Ezenarro (1886-89) corregida por Eilhard Schlesinger, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946-48.

Comentario a las dos epístolas de San Pablo a Timoteo; a las epístolas de San Pablo a Tito y Filemón; a los Tesalonicenses; a los Colosenses; a los Efesios; a los Filipenses; a los Hebreos, Comentario a los Romanos, Comentario a los Gálatas, Tradición, México, 1977-82.

d) Comentarios a Aristóteles

Comentario al libro Del alma de Aristóteles, traducción de Celestina Donadío Maggi de Gandolfi, estudio preliminar de M. Guillermo Blanco, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979.

Comentario a los libros Del sentido y lo sensible y La memoria y la reminiscencia de Aristóteles, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2001.

Comentario a la Física de Aristóteles, Traducción y estudio preliminar de Celina Lértora, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2001.

Peri Hermeneias, Comentario de Santo Tomás, traducción de Mirko Skarica, Cerro Alegre, Valparaíso, 1990.

Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación, Traducción e introducción de Mirko Skarica, Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 1999.

Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles, Traducción de Ana Mallea, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2002.

Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, Ciafic, Buenos Aires, 1983.

Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, Estudio Preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2000, 2ª edición 2001.

Comentario a la Política de Aristóteles [libros I-III lect6] traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez, Prólogo de Mauricio Beuchot, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, nº 33, 1996.

Comentarios a la Política de Aristóteles [libros I-III], traducción de Benito Raffo Magnasco, Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nción, nº 106, Buenos Aires, 1981.

Prefacio a la política, H. Kéraly y J. M. Abascal, Tradición, México, 1976.

Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Traducción de Ana Mallea, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2001.

Comentario de Santo Tomás al libro Gamma de la Metafísica, traducción J. de C. Sola, Burgos, 1958.

Comentario a los libros IV, V, VI, VII, VIII, X de la 'Metafísica' de Aristóteles, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona (nº 63, 68, 69, 70, 92, 112), 1998-2000.

Comentario al libro de Aristóteles Sobre el cielo y el mundo, Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2002.

Comentario a la 'Generación y corrupción' de Aristóteles, Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez, Prólogo de Mauricio Beuchot, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, nº 32, 1996.

e) Otros comentarios

Exposición del "De trinitate" de Boecio [*Expositio super librum Boethii De trinitate*], introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Eunsa, Pamplona, 1986.

Teoría de la ciencia [*Expositio super librum Boethii De trinitate*], estudio preliminar, traducción y notas de Celina A. Lértora Mendoza, Ediciones del Rey, Buenos Aires, 1991.

Exposición sobre las semanas de Boecio, en Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos genuinos*, traducción de Antonio Tomás y Ballús, Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 315-350.

Exposición sobre el tratado De las causas, en en Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos genuinos*, traducción de Antonio Tomás y Ballús, Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 351-326.

Exposición sobre el "Libro de las causas", Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2000.

f) Escritos de polémica

El ingreso en la vida religiosa, traducción y notas de Vicente Nughedu, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1946.

Tratado de la unidad del entendimiento contra los averroístas, traducción y notas de Ismael Quiles, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1945.

Sobre la unidad del intelecto, en *Opúsculos filosóficos genuinos*, traducción de Antonio Tomás y Ballús, Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 103-172.

Sobre la eternidad del mundo en *Opúsculos filosóficos genuinos*, traducción de Antonio Tomás y Ballús, Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 81-92.

Sobre la eternidad del mundo, traducción de Angel J. Cappelleti, Aguilar, Buenos Aires, 1975; reed. Sarpe, Madrid, 1985.

Santo Tomás. De aeternitate mundi, edición de Josep Ignasi Saranyana, en *Anuario Filosófico,* Pamplona, 1976, vol. 9, pp. 399-424.

g) Tratados

El opúsculo del Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino: del ente y la esencia, traducido al español y seguido del texto original latino por Gumersindo Cuadrado Maseda, homenaje al Doctor Común en el sexto centenario de su canonización, Tip. de Centro de Acción Social Católica, Mondoñedo, 1926.

El ente y la esencia, traducción de Juan R. Sepich, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1940.

El ente y la esencia, traducción de Luis Lituma P. y Alberto Wagner de Reyna, Losada, Buenos Aires, , 1940, 2ª edición, 1945.

Del ente y la esencia, traducido del latín por D. Juan Planella Guille, 2ª ed., Atlántida, Barcelona, 1949.

El ente y la esencia, traducción y edición de Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1954, 8ª edición, 1977; reedición, Sarpe, Madrid, 1985.

Del ente y de la esencia, comentarios por Fr. Tomás Cayetano, O. P., traducción del latín por Juan David García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1974.

Filosofía del ser, introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás de Aquino, por Eudaldo Forment, PPU, Barcelona, 1988.

El ente y la esencia, traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Pamplona, 2002.

Sobre los principios de la naturaleza, traducción de Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 53-74.

De los principios de la naturaleza; *El ente y la esencia; Sobre la eternidad del mundo;* Selección de textos de *Suma contra los Gentiles* y *Suma Teológica*, traducción del latín, José Antonio Míguez, Manuel Fuentes Benot, Angel J. Cappelletti, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.

De los principios de la naturaleza, edición de José Antonio Miguez, Aguilar, Buenos Aires, 1954, 7ª edición, 1977; reed., Sarpe, Madrid, 1985.

Compendio de teología o Brevis summa de fide, texto latino y traducción castellana por Léon Carbonero y Sol, Imp. de D. A. Izquierdo, Sevilla, 1862; 2ª ed., Imp. de Antonio Pérez Dubrull, Madrid, 1880; Orbis, Barcelona, 1985.

Compendio de teología, Planeta-Agostini, Barcelona, 1996.

Compendio de teología, estudio preliminar, traducción y notas por José Ignacio Saranyana y Jaime Restrepo Escobar, Rialp, Madrid, 1980.

El gobierno monárquico o sea el libro de Regimine Principum, texto latino y traducción castellana por D. León Carbonero y Sol, Imp. de D. A. Izquierdo, Sevilla, 1861; Imprenta Gráfica Excelsior, Madrid, 1917.

Regimiento de príncipes, seguido de *La gobernación de los judíos,* edición, introducción y notas de Luis Getino, O. P., Real Convento de Predicadores, Valencia, 1931.

El gobierno de los príncipes, traducción de Alonso Ordóñez Das Seyjas y Tobar, introducción de Ismael Quiles, Editora Cultural, Buenos Aires, 1945.

Sobre el reino, traducción de Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 527-802.

El régimen político, introducción, versión y comentarios de Victorino Rodríguez, Fuerza Nueva, Madrid, 1978.

Escritos políticos, A. Passerin, I. E. Políticos, Caracas, 1962.

La monarquía, [*De regno*], traducción, estudio preliminar y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca, Altaya, Barcelona, 1994; 2ª ed. Tecnos, Barcelona, 1994.

Tratado de la ley, Tratado de la justicia, Opúsculo sobre el Gobierno de los príncipes, traducción de Ignacio Carlos González, Porrúa, México, 1981.

Sobre las substancias separadas, traducción de Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 173-280.

Las substancias separadas [*De substantiis separatis*], introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y Marcelino Otero, Nau Llibres, Valencia, 1993.

h) Otros escritos

Escritos de catequesis [*De articulis fideis, De ecclesiae sacramentis, Collationes super Credo in Deum, Super Pater Noster, Super Ave Maria, De decem praeceptis*], edición dirigida por José Ignacio Saranyana, epílogo de Álvaro de Silva Verastegui, 1ª ed. Rialp, Madrid, 1974; 2ª ed. Rialp, Madrid, 1978.

Escritos de catequesis, traducción del Dr. Marciano Somolinos, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1996.

Creo en Dios: exposición de Simbolo de los Apostoles, traducido del latin por el Dr. D. Vicente Nolla, Atlántida, Barcelona, 1949.

El Credo comentado, traducción de J. Cinciarelli, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1944.

El Credo: exposición del símbolo de los apóstoles [*Expositio symboli apostolorum*], traducción de Manuel Ortega, Edibesa, Madrid, 1994.

El Padrenuestro: exposición sobre la oración del Señor; apéndice: El Avemaría [*Expositio orationis dominicae*], traducción de Manuel Ortega de *In orationem dominicam, In salutationem angelicam*, Edibesa, Madrid, 1994.

La Piedad del mejor sabio: rasgos y alabanzas a la Santissima Virgen, por Santo Tomás de Aquino, coleccionados por F. G. F. P., Calatrava, Salamanca, 1920.

De los dos preceptos de la caridad y de los diez mandamientos, traducción de Arturo Sqewes, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1947.

Opúsculos de Santo Tomás de Aquino, texto latino y traducción castellana por Don Leon Carbonero y Sol, A. Izquierdo, Sevilla, 1862. Contenido: I. Vicios y virtudes II. Modo de confesarse III. El adorable sacramento del Altar.

Obras catequéticas: sobre el Credo, Padrenuestro, Avemaría, Decálogo y los siete sacramentos, estudio preliminar y anotaciones de Josep-Ignasi Saranyana, Eunate, Pamplona, 1995.

Sobre la mezcla de los elementos, traducción de Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 75-80.

"El tratado de santo Tomás de Aquino *De motu cordis*", A. Lobato (estudio y traducción) en *Littera, Sensus, Sententia,* Studi in onore del prof. Clemens J. Vansteenkiste O.P., A. Lobato (ed.), Milán, pp. 341-380.

Sobre el movimiento del corazón, traducción de Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 93-102.

Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza, traducción de Antonio Tomás y Ballús en *Opúsculos filosóficos genuinos,* Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 43-52.

Opúsculos y cuestiones selectas, edición promovida por los Superiores Provinciales Dominicos de las Provincias de España, coordinador de la obra,

Antonio Osuna Fernández-Largo, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

Selección filosófica, versión, introducción y notas de Manuel Mindán, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1942.

Textos económicos en Tomás de Aquino, traducción Joaquín Llanos Entrepueblos, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982.

i) Obras atribuidas de dudosa autenticidad

Aurora consurgens, traducción al castellano de Núria García Amat, Índigo, Barcelona, 1997.

Plegarias, traducción de Gabriel Ferrer, Facultad de Teología, Sección Dominicos, Valencia, 1988.

Sobre las proposiciones modales, en *Opúsculos filosóficos,* edición y traducción de Mauricio Beuchot, Secretaría de Educación Pública, México, 1986.

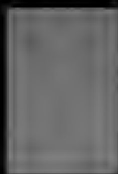
Los cuatro opuestos, traducido y anotado por Juan Cruz Cruz, *Anuario Filosófico,* Pamplona, 1974, vol. 7, pp. 13-46.

Sobre el principio de individuación, Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 85, 1999.

Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas [*De natura materiae et dimensionibus interminatis*], introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, n. 115, 2000.

Tratado de la piedra filosofal y *Tratado sobre el arte de la alquimia,* introducción de Gustav Meyrink, Sirio, Málaga, 1987.

Sobre la piedra filosofal y en primer lugar sobre los cuerpos supracelestes [*De lapide philosophica*], *Sobre el arte de la alquimia,* introducción y notas inéditas de Grillot de Givry, traducción, Miguel Ángel Muñoz Moya, Jorge A. Mestas, Cerdanyola del Vallés, Barcelona, 1987; Algete (Madrid), 2001.



La presente obra es una biografía intelectual de Santo Tomás de Aquino (1223/5-1274); presenta cada una de las obras de este autor en su propio contexto intelectual y situación histórica. Asimismo resume lo esencial de la investigación sobre el Aquinate hasta el momento y aporta una abundante bibliografía crítica que permite proseguir diferentes líneas de investigación. Muestra la doble faceta inseparable que Santo Tomás tiene de teólogo y filósofo: un filósofo creyente que se abre al camino de la santidad y que presenta la posibilidad de la fe cristiana en un mundo sometido a profundos cambios, quizá también como el nuestro. Se puede considerar este libro, que ahora se presenta al público de habla hispana, como la más importante biografía genética e histórica —traducida ya a diferentes idiomas— sobre el gran filósofo y teólogo.

Jean-Pierre Torrell, O.P., Profesor ordinario en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), es autor de numerosas obras sobre pensadores y temas medievales, como la dedicada a Pedro el Venerable, o a la Teoría de la profecía. Aparte de la presente obra sobre Santo Tomás destaca asimismo su admirable libro *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (1996), así como sus *Recherches thomasiennes* (2000) y *La Somme de Théologie de saint Thomas d'Aquin* (1998).

La colección de Pensamiento Medieval y Renacentista responde a un proyecto de investigación, dirigido desde el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, para estudiar principalmente la filosofía española, en especial la que tiene lugar desde el siglo XII y XVI, y su proyección hacia la filosofía moderna. Trata de poner a disposición del público filosófico, en ediciones sólidamente preparadas, las obras más significativas de lógica, ética, metafísica o psicología, producidas básicamente en lengua latina por los pensadores de ese período, como Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Ledesma, Briceño, Mas, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o Méjico.

Además de estudios monográficos sobre temas sistemáticos y corrientes filosóficas, acoge también una línea de traducción de clásicos considerados como fuentes de tal pensamiento, v. gr. San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Escoto, etc.

ISBN 84-313-2002-8

